BREVE TRATTATO DELLE AZIONI UMANE CON ANNOTAZIONI PER LO SCHIARIMENTO...

Francesco Gaetano Incontri, ...

BREVE TRATTATO DELLE AZIONI UMANE

CON ANNOTAZIONI PER LO SCHIARIMENTO MAGGIORE DELLA MATERIA

AD USO

DELLA GIOVENTÙ ECCLESIASTICA

Che procedendo con metodo, e colla scorta delle scienze necessarie per apprendere per mezzo de' veri, e sani suoi principj la Teologia Morale, si applica allo studio della medesima

DEDICATO

A SUA EMINENZA IL SIGNOR CARDINALE

DELLE-LANZE

ARCIVESCOVO DI NICOSIA, GRAND' ELEMOSINIERE DI S. R. M. ec.

SECONDA EDIZIONE ACCRESCIUTA.

IN TORINO, E NUOVAMENTE IN LIVORNO

Per Gio. Paolo Fantecchi in Via Grande all' Insegna della Verità, l'Anno MDCCLX.

CON APPROVAZIONE.

EMINENTISS.MO E REVERENDISS.MO

PRINCIPE

L'OPERETTA, che ho l'onore di presentarvi, EMINENTISSIMO, e REVERENDISSIMO PRINCIPE, è lavoro di un gran Prelato, del quale Voi stesso ammirar solete il profondo sapere in ogni maniera di erudizione unito a tutte le grandi doti, che formar sogliono un degno successor degli Apostoli. A imitazione degli Agostini, degli Ambrogi, degli Antonini, nissuna parte trascurando delle obbligazioni di un vero Pastore tralle infinite cure

† 2 della

della Episcopale sollecitudine, e della indefessa sua Carità, sa trovare anche il tempo d'illustrare continuamente con utilissimi scritti la sua ampia Diocesi, e tutta l'Italia. Depositario incorrotto, e fedele dispensatore della dottrina, e delle massime de' primi Padri della Chiesa, a nissuna cosa egli è maggiormente intento, che a inspirare al suo Clero l'avversione a tutte le profane novità, e l'amore alla schietta, e semplice antica Morale purgata dai vani sofismi, e dalle bizzarre invenzioni, onde una falsa filosofia tentò di corromperla, e offuscarla. I grandi principj di questa Morale attinta dalle pure, e limpidissime sorgenti della Rivelazione, o dagl'insegnamenti de' primi Maestri del Cristianesimo, io questo Trattato degli Atti Umani sono compresi, e con nuova luce d'erudizione illustrati. La testimonianza, che un tal Prelato rende alla sana dottrina, è certamente da

averst

averſi in gran pregio in un tempo, nel quale non poſſiamo vantarci, che non ſianvi di que' Maeſtri, i quali (per valermi delle parole di S. Antonino P. 2. Tit. 4. Cap. 5.) nuove ſtrade ritrovano da condurre i popoli...., e come le più ſaggi foſſero degli Antichi, dalle loro vie s' allontanano, coll' eſpreſſa proibizione fatta da Dio ne' Proverbj: 22. v. 28. *Non oltrepaſſare ai termini poſti da' Padri tuoi.* Quindi è, che appena mi fu dal Veneratiſſimo Autore (per qoella dolciſſima, e ſingolariſſima umanità, che è tutta ſua propria) comunicata queſta Operetta, mi feci cuore a pregarlo di renderla a comuo profitto pubblica colle ſtampe. La condizione, colla quale Ei ſi degnò di condiſcendere a' miei deſiderj, è troppo glorioſa per me, mentre mi porge un' occaſione di offerire a Voi, Eminentissimo, e Reverendissimo Principe, oo atteſtato della mia venerazione non iodegna di

Voi.

Voi. E in vero qual cosa potrebbe mai meglio convenire a un Porporato pieno, come Voi siete, di zelo per l' antica disciplina, pieno di rispetto per le Massime della Venerabile Antichità, che un libro, nel quale brevemente sì, ma con incredibil forza, e chiarezza la stessa disciplina, e le stesse Massime si propongono, e si stabiliscono? E qui certamente opportuno luogo sarebbe di parlare di Voi, e di ridire ciò, che il Mondo tutto conosce degl' innumerabili vostri pregi, del vostro tenero amore verso la Chiesa, della indicibil premura, che avete, di formarle de' Ministri saggi, e fedeli; in una parola, della costante attenzione, colla quale andate in Voi ricopiando quanto e per le pastorali, e per le private virtù distinse i maggiori lumi di Santa Chiesa celebri, e Venerabili anche più pei proprj lor meriti, che per l' altezza dell' Ecclesiastico Principato. Ma tra-

la-

lasciando di dire, che opra tale le mie deboli forze di gran lunga sorpassi, coloro, che più dappresso v'ammirano, sono men di qualsivoglia altro atti a degoamente favellarne, perchè abbarbagliati, e sopraffatti restando al riflesso de' vostri pregi, oon d'altro son capaci, che d'ooorarli con un rispettoso silenzio. Permettete adunque, che secondando il genio della impareggiabile vostra cristiana modestia io qoi faccia fine, col pregarvi soltanto di gradire la sincera divozione dell'animo mio, e il desiderio, che da gran tempo in me porto, di far palese al moodo la intima gratitudine, che risento per le bontà, onde da tanto tempo mi onorate, e i sentimeoti del profondo umilissimo ossequio, co' quali raccomandandomi nella vostra buona grazia, sono

D. E. V. R.

Umilissimo, Devotissimo, Obbedientissimo Servo Abate Antonio Maria Martini.

Οὐδὲν γὰρ οὕτω Θεῷ μεγαλοπρεπὲς, ὡς λόγος κεκαθαρμένος, καὶ ψυχὴ τελεία τοῖς τῆς ἀληθείας δόγμασι.

Nihil enim apud Deum æque magnum splendidumque est, ac doctrina omni labe purgata, & Anima veritatis dogmatibus exculta. Nazianzenus Or. 32.

Σύμβουλον ἔχω περὶ πάντων τὸν λόγον καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ δικαιώματα ὑφ' ὧν ἁλίσκομαι μὲν πολλάκις οὐδενὸς κατηγοροῦντος ἀφίεμαι δὲ πολλῶν κατακρινόντων.

In omnibus rebus consiliarii loco rationem habeo, Deique justificationes, a quibus, sæpe nemine accusante, condemnor, rursumque multis condemnantibus absolvor. Idem Or. 27.

TRATTATO
DELLE AZIONI UMANE
E delle loro regole.

CAP. I.

Onciossiacosachè l' uomo abbia avuta da Dio un'anima, che è unita ad un corpo, e quest' anima sia dotata d' un intendimento per conoscere, e di una volontà per amare, veggiamo subito il fine dell' uomo, e la sua destinazione a conoscere, ed amare Iddio; perch' è certissimo avere Iddio proporzionata la natura di ciascheduna cosa al fine, per cui l' ha destinata; e di tutti gli oggetti, che si presentano all' uomo in tutto l' Universo, comprendendovi l' uomo

mo eziandio se medesimo, non troverassi niente, che sia degno d' esser suo fine, essendo esso il fine di tutte le cose, che per lui sono create, onde mai sempre dee aspirare a Dio, e indirizzargli tutte le azioni come a suo ultimo fine, e a sua perfetta felicità, in cui consiste quel sommo bene cotanto da' Filosofi ricercato, e che solo può rendere paga la volontà,

Perchè appressando se al suo desire
Nè più si brama, nè bramar più lice. (1)

Per lo che in ogni tempo da' Teologi, e Legislatori, particolarmente Ecclesiastici, si son promulgate alcune regole, che compongono la Morale Teologia, ed in gran parte il Gius Canonico, ricavate dalle sagre Scritture, dalle Decisioni della Chiesa, da' Padri, e dalla ragione naturale, quale ajutata dalla grazia del Divino Mediatore muove l' uomo ad unirsi al suo fine, e per mezzo della rettitudine del costume, e della perseveranza nel giusto operare, a conseguir finalmente, malgrado le riottose sue passioni, il desiato possedimento della vera, ed eterna contentezza.

Azione umana con S. Tommaso 1. 2. *q.* 1. *art.* 1. chiamiamo quella, che fassi dall' uomo umanamente, cioè con intendimento, e con deliberazione, per distinguerla da quell' azio-

zione, che dicesi dell' uomo, e non umana, perchè fassi dall' uomo senza veruna riflessione della mente. Ciò, in cui maggiormente comparisce l' eccellenza dell' uomo per opposizione alle bestie, è che ha un'anima, la quale è non solamente illustrata da un lume vivissimo, per mezzo di cui può conoscer le cose, (2) e distinguer l' une dall' altre, ma che ha una grande attività per ricercarle, o rigettarle, secondo che le appariscono buone, o cattive. Quella facoltà, che tien luogo di lume nella nostr' anima, si appella intendimento, e per rapporto alle azioni volontarie presenta alla volontà l' oggetto come in uno specchio, e le discuopre semplicemente la convenienza, o disconvenienza, il bene, o 'l male d' un tale oggetto, e dopo aver disaminato, e insieme confrontato il bene, e 'l male, che si vede dall' una, e l' altra parte in più oggetti differenti, decidendo ciò, che bisogna fare, o non fare, regola il tempo, e 'l modo dell' azione, e determina in ultimo i mezzi più proprj per arrivare al fine, che si è proposto. Ed un tal giudizio chiamasi universale, e speculativo piuttosto, come dicono, che pratico, perchè spesse fiate non è ricevuto dalla volontà, a cui appartiene l' acquietarsi, o rigettare il giudizio dell' intelletto, nel che consiste l' azione, qual è sempre della volontà sola, non essendovi

dalla parte dell' intendimento, che una semplice percezione, o giudizio dell' idee colle loro relazioni senza produrre alcun' azione. Il giudizio poi, diciamo così, della volontà, che si determina in una parte più che in un' altra, dicesi particolare, e pratico, perchè sempre l'eseguisce eziandio (se non è soccorso da un ajuto straordinario della Grazia) contro il dettame della retta ragione, a cui si appiglia l' intendimento, qual' è naturalmente retto in quello, che concerne le cose morali. Conciossiachè servendoci l' intendimento di lume in tutte le nostre azioni, se egli non c'illuminasse bene, c' inganneremmo infallibilmente. Bisogna dunque porre per massima incontrastabile, che e nell' apprendere, e nel giudicare abbia una rettitudine naturale, che non permette di cadere in errore in materia di cose morali, purchè vi abbia la necessaria attenzione, ed usi ogni sufficiente ricerca. Certamente uno specchio di cristallo malfatto non può rimandare a noi se non sfigurate tutte le immagini degli oggetti, che riceve; e allorchè la bile s' è sparsa sopra la lingua di qualcheduno, ella lo pone assolutamente in istato di mal giudicare de' sapori. Siccome ciò allora non dee imputarsi a colpa dell' occhio, o della lingua, così non si potrebbe senza una somma ingiustizia renderci colpevoli delle nostre cattive azioni, se ciascuno

non

non avesse la facoltà di discernere il bene dal male, qual discernimento è un dettame della retta ragione, (3) o lume per mezzo di essa datoci da Dio, da cui deriva tutta la rettitudine del nostro intendimento in riguardo della moralità delle azioni. Dalla qual verità inferir si puote, non esservi alcuna persona per stupida che sia, che essendo venuta agli anni della discrezione, ed avendo l'uso della mente, non possa comprendere i principj generali della legge di ragione. Non si niega però esservi delle genti, che per effetto di una profonda stupidità, e negligenza inescusabile non abbiano pensato giammai a qualcheduno di questi principj, e che altri per decidere alla leggiera, e precipitare i suoi giudizj sieno caduti in opinioni interamente erronee. Una cattiva educazione ancora, ed una ostinata assuefazione viziosa delle passioni sregolate oscurano di tal maniera il lume dello spirito, che fanno mettere in dubbio la necessità de' doveri più certi, e forniscono di massime opposte alla legge di natura. Ma nè questa ignoranza, nè questi errori sono giammai invincibili, nè sufficienti per impedire, che legittimamente s' imputino le azioni, che elleno fanno commettere. Le regole del Gius naturale sono così evidenti, e, per così dire, sì profondamente impresse nella natura dell' uomo, che si manifestano ai più igno-

ignoranti, e per comprenderle non è necessario un grand' ingegno, nè molta penetrazione; un poco di sentimento comune, ed un poco di attenzione basta a chi non è del tutto divenuto una bestia.

ANNOTAZIONI.

(1) *Siccome eterna vita è 'l veder Dio*, l'anima, che desidera la felicità, non può bramare alcuna cosa fuori di Dio: *tam bonam fecit hominis naturam*, dice S. Agostino, *ut male sit ei non esse cum Deo*; e ad altro aspirando, a cagione della mancanza, ed imperfezione delle create cose, non si acquieterebbe il desiderio di lei, e per conseguenza non sarebbe compiutamente beata, come ben dice nel *lib. 3. de Anima* Aristotile. Apparisce dunque chiaramente quanto si allontanarono dall' idea del Sommo Bene coloro, che o lo poscro nel piacere del corpo, come, giusta la comune opinione autenticata in più luoghi dalla testimonianza di S. Agostino, Epicuro, (sebbene in quello dell' animo scevro da ogni dolore Diogene Laerzio, Erasmo, ed altri accreditati autori averlo Epicuro posto sostengono) Aristippo Cirenense, e di poi Maometto; imperciocchè la vera dolcezza

. . . . . . esser non può nata,
Se non colà, dove il gioir s' insempra;

o credettero, come gli Stoici, che consistesse nella virtù dell' animo, che appellavano Sapienza (essendo questa piuttosto un mezzo per arrivare al sommo Bene) riponendo all' incontro la miseria nella sola malizia, che chiamavano Stoltezza; o difesero co' Peripatetici consistere nelle virtuose operazioni dell' anima, in una vita perfetta, a cui non manchino in primo luogo i beni interni sì dell'animo, come la scienza, e la prudenza, sì del corpo, come la bellezza, la sanità, la robustezza; secondariamente non le manchino i beni esterni, o di fortuna, de' quali si serve la virtù come istrumenti, delle ricchezze per la magnificenza, della possanza per mettere in esecuzione i desiderj, degli amici per l' autorità, ed estimazione,

gi-

ricercando inoltre la chiarezza de' natali, la gloria, la lode, l'onore, e tutto ciò per lungo tempo. Ma come può stare questa felicità con tanti mali, che da per tutto assalifcono la vita dell'uomo? E' abbastanza noto quel detto del S. Giob: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*. E Boezio nel *lib. 3. de consolatione Philosophiæ Prosa 5.* considerati tutti i beni creati, che sono molto imperfetti, ed incapaci di appagare la mente, conchiude nella Prosa 10, che non dobbiamo sperare alcuna felicità in questa vita, ma solamente nell'altra, quando l'anima sarà fissa, ed attenta in rimirare, e contemplare Iddio viva fontana d'infinito bene, avvegnachè

> A quella luce cotal si diventa,
> Che volgersi da lei per altro aspetto
> E' impossibil, che mai si consenta;
> Perocchè 'l ben, ch'è del volere obbietto,
> Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
> E' difettivo ciò, che gli è perfetto.

Satiabor cum apparuerit gloria tua, diceva il Salmista Reale; benchè, quanto all'affetto, cresce sempre ne' Beati il desiderio, giusta la testimonianza del Principe degli Apostoli *Epist. 5. 1. 13. Spiritu Sancto misso de Cœlo, in quem desiderant Angeli prospicere. Augent enim*, scrive il gran Pontefice S. Gregorio *homil. 36. in Evang.*, *spirituales deliciæ desiderium in mente dum satiant, quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur, quod avidius ametur*. Onde ne venne quella celebre sentenza:

> . . . . ultima semper
> Expectanda dies homini, dicique beatus
> Ante obitum nemo, supremaque funera debet.
> *Ovid. Metamor. lib. 3. v. 135.*

Per lo che fra i Filosofi gentili nessuno più si accostò al vero, che i Platonici, i quali sebbene riconobbero una qualche sorta di felicità in questa vita in quelli, che erano amici di Dio, e coltivavano le virtù morali, ed intellettuali, massimamente l'Aritmmetica, insegnarono però la vera e soda beatitudine potersi ritrovare solo nell'altra vita,

cioè

io è nel godimento di Dio. In questo errarono i Platonici, che ignorarono la strada, per cui si dee pervenire alla felicità eterna, cioè Gesù Cristo nostro Mediatore, onde S. Agostino nel *lib. 10 de Civitate Dei*, *cap. 25.* così loro parla: *Videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, Patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non tenetis.*

(2) E' necessario notare, che ogni azione volontaria dell' uomo ha per principio l'intendimento, onde n'è venuta la massima comune, *non si desidera ciò, che non si conosce*, o altrimenti, *nil volitum quin praecognitum*. L'intendimento, che rappresenta alla volontà gli oggetti, è nel numero di quelle facoltà naturali, che così si appellano per opposizione alle facoltà libere, conciossiachè non dipende da noi l'apprender le cose altrimenti, che si presentano al nostro spirito, siccome che la volontà impedisca l'intendimento di acquietarsi ad una proposizione, che gli paia chiara, ed evidente, sebbene è in potere della volontà il distornare l'intendimento dal considerare una verità, presentandogli altri oggetti, che da quella l'allontanino.

(3) Due leggi sono nell'uomo, siccome due nature, una del corpo, l'altra della mente. Quella del corpo consistente in un moto ordinato da Dio con certe leggi, come vita, ed anima delle cose prive di ragione, appellasi legge di natura comune, perchè conviene all'uomo, e a tutti gli animali, in quanto sono nella categoria de' corpi, e in quanto l'uomo ha di comune colle bestie, la generazione, e l'educazione de' figli, il rintuzzamento della violenza fatta, l'uso de' sensi. Quella della mente, o della sostanza spirituale, che pensa, appellasi legge di natura particolare, o legge di natura, più nobile della legge di natura comune, quanto più eccellente è la natura della mente di quella del corpo, ed è propria dell'uomo, a cui contravenendo, pecca, perchè non ubbidisce alla propria, e particolar sua natura, che unicamente debbe in lui signoreggiare, e la legge del corpo, che l'Uomo ha comune co' bruti, esser dee totalmente soggetta alla legge della mente, e da essa regolata, di maniera che la procreazione della prole, la difesa dall'altrui ingiurie, l'uso de' sensi nell'uomo debbano accordarsi colla retta ragione, la quale o prescrive la conservazione della specie, o una necessaria, ed incolpata difesa,

o la

o la moderazione, ed onestà nel servirsi de' sentimenti. E così conciliansi le differenti definizioni, che da' Leggisti si danno del Gius naturale; imperocchè quando dicono *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*, intendono il Gius naturale comune, e definendolo, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*, parlano del Gius naturale proprio dell'uomo, chiamato altresì Gius delle genti primario, non potendosi accordare coll'onestà della vita la prima, e la seconda, che inspira i doveri verso Dio, verso se stessi, e verso gli altri, colle affezioni naturali delle bestie. Questa legge naturale o di ragione è stata, per così dire, impressa nelle menti degli uomini, e manifestata loro da Dio, principalmente col lume di se stesso, e delle cose che in riguardo a lui, ed al prossimo nostro ci comanda, riconoscendo la retta ragione, che altrimenti il Gius naturale si nomina, la sua sorgente dalla Divina natura vestita de' suoi attributi necessarj, eterni, immutabili, quali sono la infinita Giustizia, Bontà, Intelligenza, Onnipotenza, e questa Divina natura à la primordiale origine, e idea suprema d'ogni diritto, e si appella Gius obiettivo, in quanto è l'oggetto dell'intelletto Divino; formale poi, in quanto è l'Eterna ragione, che meditando la natura sua, e gli attributi suoi necessarj, comanda, o vieta secondo l'ordine, o la ripugnanza, che le cose hanno con lei medesima. Il Gius naturale in noi è una partecipazione di questa prima Eterna ragione, o lume nella nostra mente inerente, onde si conosce l'ordine, o l'opposizione delle cose colla detta prima regola; ed è obiettivo, in quanto è l'ordine eterno immobile esistente nelle cose, che spiegano necessario rapporto, e relazione alla Divina natura; formale, in quanto è la ragione, o sia lume esistente nell'intelletto, che conosce il detto ordine obiettivo. Se quest'ordine è conforme alla Divina Natura, Giustizia, e Bontà, si dice Gius naturale precettivo, se nelle creature c'è il disordine, la ripugnanza, l'opposizione alla Divina Natura, ed agli Eterni attributi, il Gius naturale è proibitivo. Questo naturale diritto, che, per dir molto in poco, è in Dio propriamente la legge chiamata Eterna, e nell'uomo il Gius naturale, contiene in se molti comandamenti, i quali tutti da quella derivano, come divinamente spiega l'Angelico 1. 2. q. 94. a. 2. Tutt'i comandamenti del Decalogo si

B con-

contengono nella legge naturale. E benchè il terzo, quanto alla determinazione del tempo sia positivo, in quanto però risguarda assolutamente il culto Divino, è naturale. Quindi è, che l'espressa cognizione di tale comandamenti è a tutti necessaria. *Mandata Decalogi*, dice il sopramentovato S. Dottore, *sunt de his, quae naturalis ratio dictat, & ideo quilibet tenetur ea explicitè cognoscere*. Nè possono i principali precetti della legge naturale ignorarsi invincibilmente da qualsivoglia; ognuno ha l'idea dell'ordine, o della legge eterna, per cui conosce il bene doversi amare, il male sfuggire, doversi amare sopra tutte le cose Iddio, dal quale tutte le cose buone provengono, *Deus non colitur nisi amando*, di poi amare gli uomini, per amor di Dio, e fare ad altrui ciò, che vorremmo fatto a noi stessi, e per conseguenza non esser lecito il furto, l'omicidio ec. S. Agostino sopra il Salmo 57. n. 1. *Manu Formatoris in ipsis cordibus nostris Veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri. hoc antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde judicarentur & quibus lex* [cioè la Mosaica] *non esset data*. Consulti l'uomo la diritta ragione, s'innalzi, come Agostino, *ad intelligentiam suam*, tale appellandosi l'intelletto, in quanto conosce i primi principj, che risultano dalla prima Verità nell'anima, e sarà rischiarato da quella Luce Vera, la quale *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, e darà a tutti la capacità, e gli aiuti per conoscere tutte quelle verità, che sono necessarie per l'eterna salute; *judicat enim anima secundum primam Veritatem de omnibus, in quantum per participationem Divini luminis omnia cognoscit, & dijudicat sicut omnia sensibilia videmus, & judicamus in Sole*, insegna S. Tommaso 1. p. q. 12. a. 11. ad 3., quantunque il Sole non veggiamo. Laonde ottimamente il grande Agostino nel libro 5. delle sue Confessioni c. 6. avvertì: *Neminem praeter Deum esse Doctorem veri, ubicumque, & undecumque claruerit*; e siccome il solo lume del Sole ci rende visibile tutte le cose, *sic Deus solus luminis sui [illegible] intellectum nostrum illustrat ad percipiendum verum*, giusta il detto del Salmista *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, per testimonianza dell'Angelico 1. p. q. 84. a. 5. 6. Nè osta che i precetti del Decalogo siano stati positivamente da Dio prescritti. Ciò dee rispondersi nella

la disgrazia d' essere stata la umana ragione oscurata dal peccato originale, e resa facile ad errare eziandio in quelle cose, che sono conformi, e proporzionate alla medesima. *Ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scriptum est & in tabulis, quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant*: così risponde Agostino. E S. Tommaso dottamente osserva, che siccome Iddio non solo ha rivelati i Misterj, che superano la ragione, ma anche quelli, che con la ragione si possono conoscere, non altrimenti ha voluto imporre quei precetti, che dalla ragione stessa naturale si conoscono: *Legi divinæ conveniens erat, ut non solum provideret homini in his, ad quæ ratio non potest, sed etiam in his, circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia, quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ, multum obscurabat; ita ut quædam, quæ sunt secundum se mala, multorum ratio licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis Divinæ. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea, ad quæ ratio recta pertingere non potest, ut Deum Trinum, sed etiam ea, ad quæ ratio pertingere potest, ut Deum esse Unum, ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.* Al quale intorbidamento della ragione, per cagione di cui l' uomo facilmente apprende il male come bene, onde abbia di bisogno della legge positiva, che gli risvegli l' idea del male dalla legge naturale vietato, alluder volendo l' Apostolo nel c. 7. a' Romani, scrisse: *Peccatum non cognovi, nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces.* Infatti se l' uomo rifletta sopra se medesimo, resta stupito di non vedervi, se non un mostruoso mescuglio di bene e di male, di elevazione e di bassezza, di verità e di menzogna, di forza e di debolezza, di coraggio e di viltà; simile a Dio, ed inferiore alle bestie; fatto per la verità, e in preda dell' errore, pieno di felici semi di virtù, e dominato da' vizj e dalle passioni più ingiuste; non volendo fare il bene, ch' egli stima ed ama, e facendo il male, ch' egli disapprova ed odia, cercando per tutta la sua vita la felicità, per la quale conosce d' esser creato, ed essendo per tutta la sua vita infelice, perchè egli la cerca dove non è. Ciò che nell' uomo vi è di lume, di verità, di bontà viene da Dio, e dalla sua pri-

 ma

ma istituzione; e questi doni sono come belli avanzi, dice un dotto ed elegante Scrittore, d'un grand'edifizio andato in rovina. L'ignoranza, la cecità, e la menzogna, i vizj vengono dal peccato, che ha guastata l'opera di Dio, e che ha sfigurata la sua immagine. Quindi è chiaro, che noi siamo stati in un grado di perfezione, da cui siamo miseramente caduti. Imperocchè se l'uomo non fosse stato mai corrotto, egli goderebbe della verità e della felicità con sicurezza; e se fosse stato sempre corrotto, egli non avrebbe alcuna idea nè della verità, nè della beatitudine. Dall'esser pertanto fallibile, inferma, e tenebrosa l'umana ragione nel discernimento de'precetti naturali, sì guasto, e corrotto, sì ripieno di prevenzioni e di pregiudizj, e schiavo delle disordinate passioni l'uomo, che le verità più luminose framischia con errori i più mostruosi; non può negarsi la necessità d'una rivelazione Divina contro i millantatori del Gius naturale, con le cui regole, lasciata da banda la Divina rivelazione, temerariamente ardiscono risolvere le controversie della virtù, e del vizio. Per quanto i Filosofi del Paganesimo abbiano per special provvidenza di Dio, per maggior confusione degl'increduli, e per una più soda conferma de'fedeli, insegnati molti ottimi documenti per la riforma del costume, non sono però giammai arrivati al conseguimento d'un tal fine. Hanno conosciuto gli stessi Gentili il debito di onorare Iddio, ma perchè non avevano la rivelazione della maniera, colla quale si dee adorare, e venerare, *evanuerunt in cogitationibus suis*, e precipitarono in mille errori. Conoscevano e l'immortalità dell'anima, e le future pene per i viziosi, e le ricompense per i virtuosi nell'altra vita, ma per quanto la forza dell'umana ragione dimostrasse loro la verità di questo dogma, nondimeno l'avevano tra mille favolosi commenti imbarazzato. Questa sperienza dell'umana mente abbandonata alle sole sue forze, saggiamente nota un insigne Teologo, fece conoscere per fino ad alcuni de'sapienti Pagani la necessità d'una Celeste rivelazione, la quale discoprisse non solamente i Misterj Divini, ma le verità altresì contenute ne'principj della diritta ragione. Se Iddio, diceva Socrate, inventore, e padre della moral Filosofia de'Gentili, non si compiace d'inviarci alcuno, che c'instruisca da parte sua, non isperiamo di riuscire giammai nella riforma del costume. Ed in vero la ragione naturale

può

può ella comprendere quanto propenso sia Iddio a perdonare le offese, la maniera, onde placare la sua giustizia, e sperarne il perdono? La ragione naturale può da se conoscere i requisiti necessarj per conseguire un'altra vita beata, e scansare una vita infelice? Perlochè il clementissimo nostro Iddio dal principio del Mondo molte volte, e in molte maniere rivelò agli uomini per il mezzo de' Profeti la vera sapienza, e secondo la qualità dei tempi mostrò loro la strada certa, e diritta per giugnere alla celeste Beatitudine; ed avendo predetto di darci un Dottore della giustizia per illuminare le nazioni, e recar la salute per fino a' più remoti confini della terra, negli ultimi tempi ci parlò per mezzo dell' Unigenito suo Figlio, e fece risuonare dal Cielo la voce venuta dal Trono della magnificenza della sua gloria, intimando a tutti di ascoltarlo, ed obbidire a' di lui comandamenti. Il Figlio poscia per mezzo degli Apostoli, e de' Pastori della Chiesa successori di loro, e Dottori ci ha annunziata la parola della vita, acciocchè non fossimo agitati da qualsivoglia vento di dottrina, ma fissati sopra uno stabile fondamento della Divina rivelazione divenissimo edifizio, ed abitazione di Dio, nello Spirito Santo. *Est enim omnis scriptura divinitus inspirata, utilis ad docendum, & arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* A quali pericoli adunque di rimanere guasta, ed acciecata non si espone la mente di alcuni applicati allo studio del naturale, e positivo diritto, senz'aver succhiato il latte nutritivo della vera scienza del Divino diritto, e naturale? Si danno questi alla lettura di autori Eterodossi, e in mezzo a di bei lumi, e doni insegnamenti intrepidamente, e ciecamente sorbiscono gli errori quivi sparsi. Si vede ne' libri di loro più o meno esaltata la diritta ragione, fino a giudicare della Divina Scrittura, or giudicandola superflua, or con temeraria pretensione soggettando agli umani raziocinj le Dottrine rivelate da Gesù Cristo, in questo, o in quel senso di propria autorità interpetrandole. Che maraviglia poi, se un simile abuso della diritta ragione precipita costoro in una morale affatto vergognosa per un uomo Cristiano, ed onesto? Nello stato dell'innocenza, in cui la ragione era padrona di tutt'i movimenti del corpo, avendo soggetta la legge di natura comune, e coll'eccitamento della Grazia,

che

che da' Teologi chiamasi *Creatoris* al bene, moveva la volontà da Dio creata retta con libertà d'equilibrio verso il bene, ed il male: *Fecit Deus hominem rectum . . . . . & reliquit in manu consilii sui*; potevano seguirsi sicuramente i dettami di quella; ma ribellatasi per lo peccato d'Adamo la legge di natura comune contro la ragione, e prevalendo tanto quella contra di questa, che l'anima viene offuscata, ed agitata da una tempesta di sregolate passioni, ed inclinata al male, convien confessare aver pur troppo di bisogno del lume, e soccorso Divino per non isbagliare il cammino, e non ingannarsi affidandosi in tutto all'umana ragione, e ripetere spesse fiate col Salmista: *lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis*: anzi affinchè dalla forza de' disordinati appetiti non rimanga la volontà vinta, e superata, fa d'uopo implorare un più forte ajuto, che dicesi *Gratia Salvatoris*, che illumini, ed invigorisca l'anima nostra, e che oltre il lume del vero bene, e vero male, *inspirata Gratia suavitate*, per parlare con S. Agostino, *per Spiritum Sanctum faciat plus delectare, quod præcipit, quam delectet quod impedit*, che è effetto della Grazia efficace. E qui parmi a proposito avvertire l'errore, già condannato da Alessandro VIII. di coloro, che fanno distinzione fra 'l peccato, che chiamano Filosofico, cioè contro la retta ragione semplicemente, coll'ignoranza di Dio, o senza riflesso all'offesa di lui, e 'l peccato, che dicono Teologico, cioè contro la legge di Dio. Imperciocchè non essendo altro i dettami della retta ragione, che la legge di Dio, il quale servesi della ragione per intimarci i precetti della sua eterna legge; chiunque pecca contro la retta ragione, trasgredisce i Divini comandamenti, onde il peccato è sempre Teologico, nè si può mai addurre l'ignoranza di Dio, il quale, purchè vogliamo riflettere, si fa subito noto alla nostra mente, mediante il lume della natura, e il non pensare al Legislatore non iscusa dall'osservanza de' precetti di lui, quando avvertentemente si trasgrediscono.

DEL-

DELLA COSCIENZA

E delle differenti specie di lei.

CAP. II.

IL giudizio interiore, che fa il nostro intendimento delle azioni morali, intanto ch'è istruito della legge, e che opera come di concerto col Legislatore nella determinazione di ciò, che si dee fare, o non fare, dicesi coscienza; quindi la coscienza non è altro, che l'anima nostra, in quanto conoscendo le sue azioni, e confrontandole co' precetti della legge, giudica, se sieno a quella conformi, o contrarie. ( ) Quest'atto si fa o avanti, o dopo l'azione. Il primo detta ciò, che è buono, o cattivo, e per conseguenza ciò, che si debba fare, o non fare, e dicesi dagli Scolastici coscienza antecedente. L'altro giudicando delle azioni, che uno ha fatte, o ha tralasciate di fare, approva ciò, ch'è buono, e disapprova ciò, che è cattivo, ed è chiamato volgarmente coscienza conseguente, donde nasce nell'anima una dolce tranquillità (2), o un'inquietudine importuna, secondo il testimonio, che

ci

ci rende la coscienza, e secondo che ella fa sperare il gusto, o temere la collera del Legislatore, e li buoni, o cattivi sentimenti degli uomini a nostro riguardo.

Allorchè la coscienza è bene istruita della legge, e vede chiaramente, e distintamente, che le sue idee toccanti ciò, che bisogna fare, o non fare, sono appoggiate sovra principj certi, e indubitabili, cioè a dire, ch' elleno si accordano colla legge, ch'è la regola delle azioni, e della coscienza, si chiama retta, in riguardo della quale si dà per regola, che ogni azione volontaria, fatta contro i lumi di una coscienza retta, ed ogni omissione di qualunque azione, che questa coscienza giudica necessaria, è un peccato, ed un peccato tanto più enorme, quanto si conoscono meglio i suoi doveri, perchè allora si dimostra un più gran fondo di malizia; laonde è da Dio più severamente punito, giusta quello, che si legge in S. Luca 2. 27. *Servus, qui cognovit voluntatem Domini sui, & non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis*. Quelli tali cadendo con frequenza in simiglianti peccati, per lo più divengono ostinati, ed incorrigibili. Se la coscienza, quantunque sia convinta, e assicurata della verità de' suoi sentimenti, e non vegga alcuna ragione di dubitarne, ma non sappia pertanto ridurla in forma di dimostrazione,

ne, ma ella si contenti solamente della verisimiglianza, chiamasi probabile. *Non enim consurgit certitudo moralis ex evidentia demonstrationis*, insegna S. Antonino 2. *p. tit.* 3. *c.* 10. §. 10. *sub fin.*, *sed ex probabilibus conjecturis grossis, & figuralibus, magis ad unam partem, quam ad aliam se habentibus*. La coscienza probabile non differisce dalla retta a riguardo della verità de' sentimenti (perchè non vi ha niente di probabile in se medesimo, (3) come pretendono alcuni, e tutto ciò, ch'è probabile, è per rapporto al nostro intendimento) ma unicamente in ciò, ch'ella non può dimostrare ad evidenza i suoi sentimenti per via di regole, e di principj, come la coscienza retta.

Bisogna confessare, che con questa sorta di coscienza si governa la maggior parte degli uomini, e ve ne sono pochi, che sieno in istato di conoscere evidentemente la necessità indispensabile de' loro doveri, riducendogli alle prime loro sorgenti per un ordine metodico di conseguenze. La sperienza, la condotta della vita, l'autorità de' Superiori, e de' Dottori, che non si sospetta punto aver pensiero d'ingannarci, la consuetudine, e l'utilità manifesta delle azioni conformi alla legge di natura, rendono un'infinità di gente tanto sicura della verità delle loro idee a questo riguardo, che elleno tengono per superfluo di

C ricer-

ricercarne le ragioni con tanta esattezza; qual ricerca, per essere le massime della Morale talvolta lontane da' primi principj, meriterebbe una lunga serie di ragionamenti; cosa, per vero dire, superiore alla portata di quelli, che non hanno coltivato lo spirito collo studio delle scienze. Si pone pertanto, come regola de' costumi, la coscienza probabile (4); purchè le ragioni, sovra delle quali si appoggia, sieno sode, e moralmente certe, nè vengano impugnate da veruna ragione, o autorità contraria uguale (5), o più forte. Quindi si rigettano (6) tre errori derivati dalla dottrina de' moderni Casisti. Il primo, che sia lecito ad un Teologo dar consiglio secondo un' opinione probabile, che giudica falsa. Il secondo, potersi andare in cerca di varj Casisti, sinattantochè se ne trovi uno (7), che dica a nostro modo. Il terzo, esser reo di peccato mortale quel Confessore (8), che nega l'assoluzione ad un penitente, che voglia seguire un' opinione probabile riconosciuta per falsa da un Confessore. Rispetto alla dottrina della probabilità è da avvertirsi, che sono state condannate dalla santa memoria d' Innocenzo XI. più proposizioni. La prima, che in materia di conferire i Sagramenti sia lecito di seguire l'opinione probabile lasciata la più probabile: la seconda, che un Giudice (9) possa sentenziare, attesa l'opinione

meno

meno probabile: la terza, che sempre si opera prudentemente, quando si opera con una probabilità anche tenue: la quarta, che sia scusato dall' infedeltà un infedele, il quale non si crede guidato da un' opinione meno probabile. Da suo pari ha ragionato di questa materia del Probabilismo diffusamente non meno, che dottamente il P. Maestro F. Gio. Vincenzio Patuzzi, uno de' gran lumi dell' Ordine de' Predicatori, nel suo Trattato della regola prossima delle Azioni umane nella scelta delle opinioni; qual ragguardevole soggetto presso al mondo letterato per le sue molte opere celebratissimo, godo aver l' opportunità di nominare in contrassegno dell' alta stima, e dovuta riconoscenza, che gli professo.

Allorchè lo spirito rimane come sospeso di sorta, che non ha lumi sufficienti per decidere, se una cosa è buona, o cattiva, e per conseguenza se bisogna farla, o non farla, la coscienza si chiama dubbiosa; sopra della quale si dà questa regola, che finattantochè la coscienza è in equilibrio, cioè finattantochè non si hanno ragioni, che facciano inclinare più da una parte, che dall' altra, bisogna astenersi dall' operare. Ma quando uno è ridotto alla necessità di far l' una delle due cose, della giustizia delle quali si dubita ugualmente, allora bisogna prendere il partito, ch' è più fa-

vorevole (10) alla legge, seguendo l' avvertimento dell' Apostolo *ad Thess. Ep. 1. c. 5. v. 21. Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete vos*: dovendo nelle cose dubbiose, secondo la cotanto celebre regola del cap. *Illud Dominus de Cler. excom.* attenerci alla più sicura: *In dubiis via est eligenda tutior, e in his, quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus*, cap. *Juvenis de sponf. & matr.*; e S. Agostino *lib. 1. de Bapt. contra Donatistas n. 34. alias cap. 3.* dice, che uno *graviter peccaret in rebus ad salutem animæ pertinentibus vel eo solo, quod certis incerta præponeret*. E questo è vero non solo nel dubbio, che dicono *Juris*, come quando si dubita, se una cosa sia lecita, o no, ma anche nel dubbio, che dicono *Facti*, come quando si dubita, se una cosa sia stata fatta, o no, se uno abbia promesso, o no: (11) eccechè in contrario altri si sforzino di provare con ragioni, che niente si adattano al regolamento della coscienza (12). Quindi più sicuramente, e senza tante distinzioni, e con una regola sola si possono risolvere più casi.

Vi ha un gran rapporto fra la coscienza dubbiosa, della quale abbiamo trattato, e la coscienza scropolosa, che si forma, allorchè il giudizio dell' anima è accompagnato da un timore inquieto, che ciò, che ci apparisce buono,

no, non sia cattivo. Se questo scrupolo è fondato sopra delle difficoltà, che abbiano qualche apparenza, deesi uno astenere dall'operare, finattantochè abbia delle ragioni convincenti, o almeno l'autorità di una qualche persona illuminata, che gli tolga il dubbio. Ma se il dubbio derivi da una falsa delicatezza di coscienza, bisogna disprezzarlo, o bandirlo (13) piuttosto dalla mente. Allorchè si manca di lumi sufficienti per operare, ed uno si trova prevenuto da una falsa credenza, che però comparisce vera, ciò si appella essere in errore, e la coscienza, che così opera, dicesi erronea, o falsa, perchè detta, che si faccia ciò, che proibisce la legge, o che si tralasci ciò, ch'ella comanda. Quegli, che opera secondo la coscienza erronea, o falsa, è scusato dalla colpa, quando l'errore nasce da quell'ignoranza, (14) che dicesi invincibile, di cui s'intende quel verso di Seneca:

Quis nomen unquam sceleris errori addidit?

Ma se deriva da una ignoranza crassa, ed affettata, chi opera con tal coscienza, pecca, (15) ed eziandio incorre nelle censure, (16) quando al peccaro sieno annesse, cap. *Ut animarum de Constitut. in 6. cap. Apostolica de Cler. excom. ministrante*, *cap. Revera de sent. excom.* La co-

coscienza dunque non si può dir generalmente sicurissima regola de' costumi, ma solamente quando si accorda colla legge, a cui qualunque cosa, che conviene, è buona, e ciò che ripugna, è cattivo.

ANNOTAZIONI.

(1) DUE regole si assegnano, e che i più semplici possono, e debbono seguire, per assicurarsi se in qualunque occasione i movimenti della loro coscienza sieno conformi alla legge. La prima: avanti di determinarsi a seguire i movimenti della coscienza, bisogna bene esaminarsi, se si hanno i lumi, e i soccorsi necessarj per giudicare della cosa, di cui si tratta. La seconda: supposto che non si sia sprovveduti di tali lumi, e di tali soccorsi, bisogna vedere, se attualmente se ne faccia uso nel caso, di cui si tratta. Tutti gl' inconvenienti, e tutti i mali, che produce une coscienza, vengono dall' abuso, e trasgressione dell' una, o dell' altra di queste massime, facilissime però ad osservarsi, allorchè si ha a cuore il suo dovere.

(2) L' Apostolo *cap.* 2. *v.* 14. a' Romani scrive: *Quum enim gentes, quæ legem non habent*, cioè la Mosaica, o Positiva, *naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt; ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus*. La coscienza, o secondo alcuni la sinderesi, (confondendo la coscienza colla sinderesi, quale S. Tommaso 1. *p. q.* 79. *art.* 12. e 13. distingue dalla coscienza, insegnando, che la sinderesi è la cognizione de' primi principj morali, e la coscienza l' applicazione di questi principj, per cui conosce di operare, o avere operato o bene, o male) riprende, ed approva tutto ciò, che facciamo, o tralasciamo di fare; quale sebbene negli empj, ed acciecati nel male sia in una certa maniera sopita, non si estingue mai però totalmente, neppure nei dannati, come dice Isaia nel *cap. ult. v.* 24. *Vermis eorum*, cioè il rimordimento della coscienza, *non morietur*. Cicerone parla

così

così della coscienza nel libro *de Senectute: Conscientia bene actæ vitæ, multorumque bene factorum recordatio jucundissima est*. Ed Orazio nella pistola 1, *lib.* 1.

> . . . . . hic murus aheneus esto,
> Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

E Giovenale sat. 13.

> Poena autem vehemens, ac multo sævior illis,
> Quas & Cæditius gravis invenit, aut Rhadamantus,
> Nocte, dieque suum gestare in pectore testem.

(3) Le sentenze morali, se si considerano in se stesse, o sono vere, o false, e nessuna probabile; imperciocchè il falso non è probabile giammai, ma da disapprovarsi sempre, e 'l vero è più che probabile, essendo certo. Così appresso Dio, il quale conosce le cose, come sono in se stesse, niente vi è di probabile, ma in riguardo del nostro intendimento si considerano le opinioni probabili, che riconoscono il loro nascimento dalle tenebre della mente umana, la quale non per altro giudica probabile quello, ch'è falso, se non perchè non sa se sia falso, nè per altro giudica probabile quello, ch'è certo, se non perchè non sa se sia vero. Quindi quanto maggiore sarà la di lei ignoranza, le parranno più le cose probabili, e quanto sarà maggiore in lei la cognizione della verità, tanto minore sarà il numero delle cose, che giudicherà probabili. Da ciò rettamente s'inferisce, non esservi nella Teologia morale veruna opinione, la quale sia universalmente probabile, cioè che sia tale rispetto a tutti; imperciocchè dalle cose sopraddette un'opinione dicesi probabile relativamente, e non assolutamente, e quella, che ad uno par probabile, all'altro sarà talvolta certa, o falsa. Laonde quando un'opinione è creduta probabile da uno, o da più uomini gravi, e dotti, non dee necessariamente riputarsi da tutti probabile, come pretendono i moderni Casisti, nè debbesi imporre a tutti gli altri questa ingiusta legge, che giudichino probabile ciò, che ad uomini quantunque savj comparisce tale, come se essi non si possano mai ingannare, ed altri non possano meglio di loro giudicare della verità, o falsità delle opinioni, e non sia mai accaduto, che e dagli Oracoli della Chiesa in tante proposizioni già condannate,

te, e che prima si tenevano come probabili, o da uomini più illuminati non sieno spesse volte stati corretti; essendo verissimo, che quello, che da alcuni si prende probabilmente, altri lo conoscano evidentemente, secondo il maggior grado di scienza, e 'l maggior lume per distinguere il bene dal male compartito loro da Dio. *Alius judicat diem inter diem*, dice l' Apostolo, *alius judicat omnem diem*.

(4) La dottrina della probabilità nel senso, che si prende da' moderni Casisti, si dee rigettare dalla vera, e Cristiana scienza de' costumi, come corruttela della buona morale, e cagione di considerabili rilassamenti. La dottrina della probabilità, secondo loro, consiste in ricevere per regola sicurissima de' costumi qualsivoglia opinione, che abbia o probabilità intrinseca, come dicono, cioè proveniente da qualche ragione probabile; o estrinseca, cioè appoggiata all' autorità d' uno, o di più Dottori accreditati. E tali opinioni vogliono, che si possano seguire, e proporre ad altri, benchè in se sieno false, e contrarie alla legge, non però con evidenza, o concorrano con un' altra opinione, che sia egualmente o più probabile, ed eziandio più conforme alla legge. Se ciò fosse vero, chi non vede subito quante opinioni stravaganti, e di gran rilassamento cagione effettiva, e piene d' improbabilità ancora si potrebbero seguire, perchè non ogni opinione probabile è tale universalmente? oltrechè chi mai di mente chiara, che abbia premura della sua salvezza, vorrà affidarsi alla dottrina de' Probabilisti, che pretendono, che si possano seguire le opinioni non evidentemente false, il che basta secondo loro per rendere un' opinione probabile, come insegna il Caramuele *Theol. fund. p.* 2. 32.? nè altro vuol significare il Tamburino in questo già condannato *l.* 1. *c.* 3. §. 5. dove afferma, che per la sicurezza della coscienza è sufficiente ogni benchè tenue probabilità. Chi si attiene a questi insegnamenti, e siegue ogni opinione probabile, purchè non sia evidentemente falsa, questi certamente si espone a seguire altrettante opinioni probabili false, quante ve ne sono delle vere; lo che dimostrasi co' principj stessi de' Casisti. Dicono eglino: non v' è alcuna opinione probabile, la di cui opinione contraria non sia parimente probabile; ed argomentano in tal guisa; quegli, a cui è nota la verità, o falsità d' un' opinione, può subito giudicare certamente dell' altra contradittoria. Se, per cagione di esempio, si sappia

pia di certo esser vera la sentenza di coloro, che dicono non potersi ritenere più Benefizj senza grave causa riguardante la Chiesa, ne vien subito per conseguenza esser falsa quella, che ammette ciò esser lecito. Nelle opinioni probabili, siccome una non è evidentemente vera, così l'opposta non è evidentemente falsa, e perciò probabile. Essendo dunque due opinioni fra di loro contraddittorie probabili, ne siegue esser le opinioni probabili per la metà false, e per l'altra metà vere, non potendo le proposizioni contraddittorie esser insieme vere, e insieme false. Qual dunque è l'abuso deplorabilissimo de' moderni Casisti intorno alla Moral Teologia, intorno a quella scienza, che tratta del regolamento delle coscienze, e della maniera di arrivare, per mezzo d'una vita conforme alla santità della legge Cristiana, al possedimento d'un'intera beatitudine: d'abbracciare indistintamente ogni sorta d'opinioni probabili, vere, e false, quando la verità è una, e non può trovarsi, che da una parte, e più verisimilmente, ove sono più sode, e moralmente certe le ragioni? Ah che per evitare questi errori non v'è meglio, che gridare dal fondo del nostro cuore a Dio con S. Agostino: *Interfice in me quidquid contrarium est veritati*, supplicandolo a togliere dalla nostra mente tutto ciò, che possa esser contrario alla verità, cioè ad esso, che appellasi *Via, & Veritas*, cioè a rimuovere da noi la perniciosa dottrina delle opinioni probabili false, mediante le quali non si può arrivare giammai alla Vita, a cui solamente fa strada la verità, secondo il Profeta Reale: *Omnes viæ tuæ veritas*, e non la probabilità, quella, che asserisce esser lecito quello, che appresso Dio non è permesso. Quanto sia da detestarsi questa dottrina de' Probabilisti, che insegna, che ogni opinione probabile, ancorchè falsa, e contraria alla legge naturale, e Divina scusi avanti Dio, si ascolti S. Tommaso, che tratta saggiamente, e decide una tal questione, *quodl. l. 8. art. 13. Respondeo*, dice l'Angelico Dottore, *quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur, uno modo, faciendo contra legem, ut quum aliquis fornicatur, alio modo faciendo contra conscientiam, etiamsi non sit contra legem, ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit mortale peccatum. Illud autem, quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc, quod est secundum conscientiam, & similiter quod est contra conscientiam, est*

 ma-

malum, quamvis non sit contra legem. Poteva parlare più chiaro? *Illud autem, quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc, quod est secundum conscientiam*. Queste parole non si debbono riferir solamente alla trasgressione della legge manifesta, ma a qualunque violazione della legge sì manifesta, sì occulta, com' è nell' opinione probabile. Imperocchè se il sentimento di S. Tommaso debbesi intender solo delle cose, che si commettono contro la legge manifesta, nessuno peccherà contro la legge, che non pecchi altresì contro la coscienza.

Chiunque pecca contro la legge manifesta, pecca contro la coscienza retta. Ma si dà il caso, che uno pecchi contro la legge, benchè non pecchi contro la coscienza. *Illud autem semper est malum, quod agitur contra legem, nec excusatur per hoc, quod est secundum conscientiam*. Dunque ciò è vero, quando la legge è occulta, come nell' opinione probabile contraria alla legge di Dio, e della natura. Nè S. Tommaso si era levata del capo una tal dottrina, ma l'aveva imparata dalle Scritture, e dalla Tradizione: *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt*. Chi non stimerà cieco quello, che segue una sentenza contraria all' eterna verità, non vedendo il vero lume, cioè la verità? Cadrà dunque, e seco cadranno tutti quelli, che sieguono un fallace lume, che fa comparire il falso sotto la simiglianza del vero, cioè sieguono un' opinione non evidentemente falsa. Che cosa più manifesta di quel luogo de' Proverbj: *Est via, quae videtur homini recta, novissima illius ducunt ad mortem*? Qual' è mai la strada, che sembra diritta, se non la falsa probabilità? Una tale coscienza probabile, che occultamente fa operare contro la legge, non differisce niente dalla coscienza erronea, di cui a suo luogo parleremo, la quale non iscusa mai dalla trasgressione della legge Divina, e naturale occulta, della quale non dassi ignoranza invincibile, ma bensì scusa dalla trasgressione della legge positiva, ed arbitraria, quando la di lei ignoranza non sia affettata, e vincibile. Ma per abbattere affatto questo dogma delle opinioni probabili false, delle quali è sì grande il veleno, che esse hanno infettata tutta la morale Teologia, ecco alcuanti argomenti ricavati dalle Scritture, e dalle massime della più sana Teologia. Egli è certissimo, che senza la grazia di Dio non si può fare alcuna buona operazione, e

che

che la Grazia infonde sempre nell'animo la cognizione della verità, e 'l fervore della carità, e tutto questo viene espresso dal Concilio di Trento alla sess. 6. onde la Grazia, che muove la volontà, e l'ajuta ad eseguire il bene, e virtuosamente operare, si può brevemente, e chiaramente dinominare: *Veritas in animo, caritas in corde*. Dunque se una qualche azione abbia avuta una regola falsa, certamente non può dirsi, che sia derivata dalla Grazia, e dalla mozione dello Spirito Santo. Senza lo Spirito Santo poi non si può far niente di buono, niente che sia senza colpa, come protesta la Chiesa: *Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium*. Gesù Cristo si protesta, che nel finale giudizio giudicherà le azioni di tutti a tenore del Vangelo: *Sermo, quem locutus sum vobis, ipse vos judicabit in novissimo die*, dimostrando, che non secondo le opinioni degli uomini, ma secondo la legge Divina, e le parole della verità si disamineranno, e giudicheranno le operazioni umane. In qual maniera dunque potrà difendere l'uomo la falsa probabilità, trovandosi contraria a' sentimenti dell'istessa Verità, che giudicherà l'uomo? Si domanda adesso, come potrà vivere sicuro avanti Dio colui, che nell'operare siegue un'opinione probabile falsa, che molti tengono probabile? Gran parte de' Casisti dicono, dover questi viver quieto, e sicuro, perchè *Qui opinionem probabilem sequitur, prudenter agit, adeoque non peccat*. Sono di contrario parere Teologi gravissimi, Parochi, e Vescovi sapientissimi, insieme con tutti gli antichi Teologi, che non hanno fondata la loro morale sul discorso umano, ah troppo fallace, come i moderni moderatori delle coscienze, ma sulla Scrittura, e sulla Tradizione, avendoci Gesù Cristo insegnata ogni verità, non meno in ordine alla Fede, che a' costume. Se vincono la causa i primi, saranno sicuri quelli, che sieguono tutte le opinioni probabili? Se le loro ragioni appresso Dio non vagliono, corre gran rischio la loro eterna salvezza, e in luogo della loro tanto vantata sicurezza conviene, che succeda *Terribilis judicii expectatio*, come dice l'Apostolo. Non trattandosi in tal questione di meno, che dell'eterna salute, chi mai, seppure non abbia perduto affatto il lume della ragione, vorrà esporre a gran pericolo una felicità, che non avrà fine, seguendo opinioni false, purchè non lo sieno evidentemente, e purchè si abbia l'autorità di uomini affidati al

D 2 puro

puro discorso umano, ritrovato tante, e tante volte fallace, e per tale condannato dalla Chiesa? Che prudenza è mai questa? Anzichè tengo per certo non potersi dare imprudenza maggiore, e per meglio dire, cecità più deplorabile. L'attenersi alla sentenza di quelli, che ammettono le opinioni probabili, che non sono false, benchè non sieno chiaramente vere, non può cagionare perdita della loro anima; il seguire l'opinione degli altri, che tanto si affidano alla probabilità falsa, quando non apparisca evidentemente tale per le cose sopraddette, reca il timore almeno della condannazione di loro. *Nonne*, per servirmi adunque del pensiero d'un gran Letterato, *tutius vero est ex duobus incertis, & in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, in hoc damnum est maximum, idest salutis amissio, si quum tempus advenerit, reperiatur non fuisse mendacium.* Qui rispondono i Probabilisti, quello, che siegue un'opinione falsa, che non apparisce per tagli evidentemente, opera con incertezza, con dubbio speculativo, perchè speculativamente è incerto, se la sua operazione sia lecita, o no, perchè altrimenti avrebbe seguito una sentenza certa; ma non è dubbioso, e incerto in pratica, perchè in pratica forma un giudizio certo, e sicuro, ciò essergli lecito, perchè siegue un'opinione probabile, quale sicuramente, e prudentemente può abbracciarsi; e per conseguenza costui dubitando speculativamente, come dicono, e non in pratica, non incorre nel decreto de' Teologi, che dichiarano rei di peccato mortale coloro, che dubitando, preferiscono le cose incerte alle sicure. Acciocchè più chiaramente comparisca la falsità dell'ultima sottigliezza de' Probabilisti, domando, donde mai si ricava questa certezza, e sicurezza pratica? Dicono essi, dal principio, che nessuno pecchi seguendo un'opinione probabile. O bene, ma questo dogma, questo principio, base di tanta sicurezza, che rende esenti dalla colpa quegli eziandio, che sieguono un' opinione probabile falsa, è solamente probabile, e conseguentemente incerto (perchè la certezza di una cosa dipende dalle ragioni certe, e sicure, sovra le quali si appoggia, e non dalle probabili solamente,) o certo, ed evidente. Se concedono il primo, va subito a terra quella lor certezza pratica, la quale non può sussistere sovra di un incerto,

certo, e probabile principio, che le serve di fondamento; imperciocchè nessuno può esser certo di non peccare seguendo un'opinione probabile, quando è incerto, e dubbioso, se quegli, che siegue un'opinione, sia esente, e libero dal peccato. Dovranno dunque dire, che la dottrina, mercè cui i Casisti rendono sicuri quelli, che sieguono un'opinione probabile anche falsa, non solo sia probabile, ma di più certissima, e perciò improbabile, ed affatto falsa, ed erronea sia la dottrina contraria. Così dunque si appellerà la nostra sentenza fondata sull'autorità delle sagre Scritture, sul testimonio de' Padri, e di tutta l'antichità veneranda, sostenuta dal peso di tante ragioni, che la pongono fuori di ogni dubbio certa al parere di un numero sì grande di Prelati, Parochi, e Dottori, che la sostengono? E se tre, o quattro Dottori, secondo gli stessi Probabilisti, sono più che bastanti, perchè si tenga un'opinione come probabile, quanto probabile sarà necessario che sia la nostra sentenza? Conceduta pertanto la probabilità della nostra sentenza, chiarissimamente si vede esser falsa la loro. Conciossiachè sia probabile, che pecchino quelli, che fanno ciò, che falsamente, sebbene probabilmente, giudicano lecito, dunque non è certo, che quelli siano esenti dal peccato. Non sono dunque veramente sicuri, e coloro, che sono autori di questa sicurezza, ingannano certamente gli altri, e se medesimi ancora. Veggano adesso i Probabilisti in quali anguste sieno, non potendo senza grande stoltezza negare la probabilità della nostra sentenza, nè concederla senza distruggere il loro dogma.

(5) Per dimostrare ad evidenza, che nel caso di due proposizioni ugualmente probabili, o quando una sia più probabile dell'altra, non sia permesso seguire quella, che più piace, ma che si debba seguire quella, che prova con più forti ragioni una cosa esser lecita; all'uso de' Geometri porremo alcuni principj certi, e di poi per mezzo di quelli proveremo il nostro assunto.

Primo principio.

E' cosa empia il far ciò, che veramente si dubita, se sia giusto, o ingiusto. Questo assioma, come chiaro anche secondo il lume naturale, è stato abbracciato dagli stessi Gentili, insegnato dalle Scritture, e da' Pontefici, approvato dagli Scolastici, e da' Casisti, i quali tutti sono d'accordo,

che

che debba seguirsi sempre quella parte, ove non sia pericolo di peccare.

Secondo principio.

Quegli rigorosamente, e propriamente dubita, a cui dopo avere disaminate le ragioni dell'una, e dell'altra parte, sembrano ugualmente probabili quelle, che provano una cosa essere illecita, che quelle, che provano esser lecita. Nessuno degli uomini di qualsivoglia età, nobili, ignobili, dotti, ignoranti, antichi, moderni, ha avuta, ed ha altra idea del vero dubitare; onde Virgilio per esprimere gli effetti del dubitare, così parla:

> *Atque animum nunc huc celerem, nunc dividit illuc,*
> *In partesque rapit varias, perque omnia versat.*

Terzo principio.

Quando ad uno due proposizioni paiono ugualmente probabili, quegli giudica ugualmente probabili le ragioni dell'una, e dell'altra parte. E ciò è certissimo, imperciocchè se giudicasse più probabili le ragioni di una delle proposizioni, che dell'altra, delle proposizioni una sarebbe più probabile dell'altra. Ciò presupposto, così argomento. Quegli, a cui un'opinione, che nega una cosa esser lecita, sembra ugualmente probabile, che quella, che afferma esser lecita, quegli propriamente dubita, se ciò, che persuade una tale opinione, sia lecito, o illecito pel secondo, o terzo principio, dunque pel primo principio non può seguirla. E se non è permesso seguire un'opinione meno sicura in concorso d'un'opinione ugualmente probabile, molto meno sarà lecito in concorso d'una più probabile, poichè sarebbe gran stoltezza il dire, che non essendo lecito ad uno seguire ciò, che dubita essere illecito, per essere uguale dall'una, e dall'altra parte il peso delle ragioni, il medesimo poi sia lecito, quando sia maggiore il dubbio, che una cosa sia illecita, e maggiori sieno le ragioni, che la persuadono tale, di quelle, che provino in contrario: il che doveasi dimostrare. Giova moltissimo confermare questa verità coll'autorità di uno de' più celebri Santi, che sieno stati utili alla Chiesa di Dio, dico di S. Ignazio Lojola, quale nel cap. 5. delle Constituzioni della Compagnia, prescrive a' Professori di Teologia: *Ut sequantur in quavis facultate secu-*

cautiorem, & magis approbatam doctrinam. E per tralasciare molti Teologi della Compagnia (la quale nella Congregazione generale del 1657. dichiarò, il probabilismo non esser sua dottrina) lo stesso, prescrisse il Ven. Card. Bellarmino nell'instruzione al Vescovo di Teano suo nipote. In fatti dovendo ciascuno nelle sue azioni seguire sempre il vero, perocchè nessun' azione buona può darsi, che non sia conforme ad una retta, e vera regola, come insegna S. Tommaso, per conseguenza liberando dal peccato la sola verità, secondo il testimonio della Scrittura: *Veritas liberabit vos*, debbesi certamente cercare la verità, e per quanto sia possibile, approssimarsi ad essa. Dà poi un sicurissimo indizio di non cercare la verità quegli, che trascura ciò, che è vero, o più probabile, ed abbraccia quello, che giudica piuttosto falso, che vero. Ecco dunque allontanandosi volontariamente dalla verità, e attenendosi alla falsità. Più chiaramente ciò si farà manifesto, se riflettiamo per qual cagione uno possa esser mosso ad abbracciare l'opinione meno probabile, rilasciata la più probabile, e sicura. Che cosa mai a ciò può spingere? Forse la ragione? Ma in che maniera la ragione, se ciò, ch'è meno probabile, è meno conforme alla ragione? Forse la carità? Ma come la carità può indurre a seguire l'opinione meno probabile, cioè a seguire il pericolo più probabile di peccare, e di violare più probabilmente la carità, senza di cui tutte le azioni, insegnandolo l'Apostolo, sono colpevoli? Che vi resta dunque, se non che uno sia indotto dalle passioni, lasciando il più probabile? Chi mai potrà darsi ad intendere, che non sia peccato ciò, ch'è contrario alla ragione, e alla carità, e che solo può avere origine dalle passioni? Nè una tal dottrina rende inquieta la coscienza de' buoni, come oppongono i Probabilisti; imperocchè quelle opinioni, che da' Casisti si giudicano probabili, parranno improbabili a' buoni. Non mai dubiterà un uomo dabbene, se sia lecito ammazzare un calunniatore; aborrirà subito tali opinioni, e illuminato dalla grazia del Divino Spirito conoscerà esser false, ed empie. Ma se alcuno in queste sarà dubbioso, e sospeso, secondo l'avvertimento dell'Apostolo S. Jacopo, in che maniera possa acquietare i suoi dubbj: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat*: si volgerà al Padre de' lumi, *& ipse diri-*

get

get consilium ejus, & disciplinam; consulterà uomini dotti, e più particolarmente se sia persona idiota, e non potendo trovar la verità, seguirà quello, che gli parrà più probabile, e più sicuro, così potrà esser quieto, benchè non sicuro, acciò si adempia quel precetto dell' Apostolo: *Cum timore, & tremore vestram salutem operamini*: ed in questo timore è riposta la felicità di questa vita, al parere del Savio: *Beatus homo, qui semper est pavidus*. Laddove della vera sicurezza gode quegli, che ha trovata la verità, lo che non dovendo alcuno presumere di se in tutte le cose, quindi ciascuno ha motivo di dire del continuo a Dio: *Ignorantias meas ne memineris, & ab occultis meis munda me Domine*. Almeno, replicano i Probabilisti, gl' idioti potranno acquetarsi, affidati alla probabilità estrinseca, cioè all' autorità del suo Pastore. Rispondiamo, che intanto sono scusati gl' idioti nel seguire l' autorità del suo Pastore, in quanto abbiano un' insuperabile ignoranza, e non per la probabilità estrinseca, che ha l'opinione del loro Pastore. Onde non potendosi ignorare invincibilmente quelle cose, che appartengono al Gius naturale, nessuna sicurezza avrebbono coloro, che operassero, seguendo l' opinione del suo Pastore, o di qualche Dottore, qualche cosa contro i precetti della retta ragione. Il medesimo dee dirsi rispetto al Gius positivo in quelle cose, che non possono ignorarsi senza colpa, potendosi, e dovendosi apprendere da tutti, come sono i principj della Dottrina Cristiana. Certamente il Popolo di Costantinopoli sarebbe precipitato nell' errore del suo Pastore, se quando Nestorio pubblicamente spargeva l' errore delle due persone in Gesù Cristo, avesse la probabilità del suo Pastore seguita, perocchè non poteva allegare l' ignoranza di quelle cose, che dagli antecessori Vescovi, e Padri, mediante una non interrotta tradizione, avea dovuto imparare. Se così è, dicono i Probabilisti, ognuno dovrà abbracciare lo stato Religioso, o ritirarsi in una solitudine, perchè quivi la strada per giugnere alla salute è più sicura, che altrove. Neghiamo questa conseguenza, imperciocchè quando si dice doversi tenere la parte più sicura, ciò ha luogo in quelle cose, che non sono dall' una, e dall' altra parte sicure; che se l' una, e l' altra parte sia sicura, senza pericolo può tralasciarsi l' altra parte, sebbene più sicura, appartenendo questa solamente al consiglio, non al

pre-

precetto. Lo stato Coniugale per esempio, lo stato Monastico, lo stato Sacerdotale realmente sono sicuri, essendo stati instituiti dalla Provvidenza Divina, cosicchè può chiunque prendere quello stato, che giudicherà più convenirgli: e benchè sia maggior sicurezza nel Monastero, che nel Secolo, una tal sicurezza solamente è di consiglio, e non di precetto. Sebbene tenuti siamo ad abbracciare la parte più sicura in tutte quelle cose, nelle quali l'ignoranza invincibile, e la maggior probabilità non giovano a conseguire il fine, come nelle cose di necessità di mezzo alla salute, e in quelle, che appartengono alla validità de' Sacramenti, quanto all'amministrarli, che al riceverli, nulladimeno si può seguitare un'opinione meno sicura *de licito*, come dicono, quando usata la debita ricerca della verità, apparisce molto più probabile l'opposta, di sorta che escluda ogni ragionevole dubbio, e timore d'errore. Quinde giustamente Alessandro VIII, ed il Clero Gallicano condannarono questa proposizione: *Non licere sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam*.

(6) Per servirmi delle parole di S. Agostino epistola 36, *Pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Quum vero ausi sint etiam defendere, non jam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt*. Ma perchè meglio si conosca il veleno di questa dottrina cotanto aliena da' sentimenti cristiani, riflettiamo di grazia, da chi si chieggia consiglio, chi lo chieggia, e di che cosa si chieggia, e di quanta importanza egli sia. Si chiede consiglio da un Teologo, da un Direttore delle Anime, da quello, che in questa parte sostiene le veci di Cristo, *Quia Magister noster unus est Christus*, Matth. 23. 10., che dee parlare cogli uomini: *Tanquam Deo per ipsum exhortante, & per exhortationem, qua exhortatur & ipse a Deo*, come parla S. Paolo 2. *Cor. cap.* 5. *n.* 20. che dee avere unicamente per oggetto di ritirare gli uomini dal seguire le passioni: *Ne configurentur prioribus ignorantiæ suæ desideriis, sed vivant secundum eum, qui vocavit eos, Sanctum, & ipsi in omni conversatione sancti sint*. 1. Pet. 1. Finalmente debbe esser tale questo Evangelico Maestro dell'anime, che di esso veramente dir si possa: *Magister, scimus, quia verax es, & viam Dei in veritate doces*, Matth. 22. Chiede consiglio un Cristiano; *Jam non sibi vivens, sed ei, qui pro ipso mortuus*

tuus

tous est, 2. Cor. 5. *Qui Pastoris sui Christi vocem audire vuol, ed vult, non alienæ*, Johan. 10., che dee seguire le vestigia di Gesù Cristo: *Et sicut ille ambulavit, ita ambulare*, Jo. 2. 12., che unicamente brama intraprendere *Viam arctam, illam, quæ ducit ad vitam*, Matth. 7., che non vuole *Imprudens esse*, ma *Intelligere, quæ sit voluntas Dei*, per uniformare a quella la sua. Chiede di essere ammaestrato per sapere, se una cosa sia lecita o no, se si violi con qualche operazione l'onore di Dio, e la sua legge, e se una qualche cosa conduce alla vita eterna, o all'eterna rovina. Il Sacerdote esercitando un sì pericoloso ministero indirizzarà quelli, che chiedono d'essere indirizzati per la strada del Cielo, per la strada, ch'esso giudichi condurre all'Inferno? Persuaderà quello, che conoscerà non potere eseguirsi senza l'offesa di Dio, a coloro, che lo ricercano, cosa possono fare per non offenderlo giammai? Oh cecità orribile! oh imprudenza perniciosa! Chi non disapproverebbe la condotta d'un Medico, il quale prescrivesse ad un ammalato un medicamento, cui stimasse potere arrecare la morte, nient'altro adducendo, se non che fosse stato approvato senza ragione da alcuni Medici? Gl'istessi Gentili certamente avrebbero avuta in orrore una simile empietà, e colle parole di Cicerone avrebbero rintuzzati i moderni Casisti: *Quid est aliud errantibus viam non monstrare, quod Athenis exsecrationibus publicis sanctitum est, si hoc non est homines pati errare, & per errorem in maximam fraudem incurrere? Plus etiam est, quam viam non monstrare, nam est scientem in errorem inducere.*

(7) Se per le cose sopra dimostrate non è lecito abbracciare le opinioni meno probabili, e meno sicure, ne viene per conseguenza, che non si possa da più opinioni probabili scegliere quella, che non sia più vera, ma sia la più comoda, e favorevole al proprio genio. E che cosa è mai questa, se non se cercare la sicurezza a' suoi desiderj regolati dalle passioni? Ah! l'aveva ben preveduto l'Apostolo, quando lasciò scritto: *Erit enim tempus, quo sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus, & a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.* Ma guai a quei Dottori, che adulano la natura umana con sentenze troppo comode, e come dice Ezecchiello cap. 13. v. 18. *Consuunt pulvillos sub omni cubito manus, & faciunt cervicalia sub capite*

pore universae aetatis ad capiendas animas; obliando il consiglio, e l'esempio dell'Apostolo, che così scrive a' Tessalonicensi: *Ita loquimur, non quasi hominibus placentes, sed Deo, qui probat corda nostra. Neque enim aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis, neque in occasione avaritiae, Deus testis est, nec quaerentes ab hominibus gloriam, neque a vobis, neque ab aliis.*

(8) Siccome il terzo errore deriva dalla dottrina, che dice, esser sicure tutte le opinioni probabili, sebbene in se, e avanti a Dio sieno false, ed erronee, così dalla dimostrazione della falsità di una tal dottrina ne siegue, non doversi assolvere quel penitente, che tiene un'opinione probabile in se falsa, e che non vuole lasciarla dopo d'essere stato avvertito dal Confessore del suo errore. Come potrà esser degno dell'assoluzione quel penitente, ch'è contumace nell'errore, e con questo errore, che vuol seguire, ha sempre congiunto il proposito di peccare? Rispondono, non parliamo della coscienza erronea, ma della probabile, di quella cioè, che siegue un'opinione probabile, perchè sostenuta da varj Dottori, benchè in se si provi esser falsa, e per conseguenza non sia evidentemente fallace, perchè a tutti non apparisce tale. Ma dimando, questa opinione è vera, o falsa? Se è vera, confesso, che si dee assolvere; se è falsa, come spesse fiate accade, e ciò sia noto al Sacerdote, postochè un'opinione probabile falsa sia un vero errore, per le cose già dette, il penitente non dee trattarsi altrimenti, che uno, ch'è in errore, cui non vuol deporre dopo esserne illuminato.

(9) Se non si scuserebbe un Medico, che si servisse di rimedj probabili, e meno sicuri, tralasciati i più sicuri, e più efficaci, se un Giudice non può sentenziare secondo un'opinione probabile, lasciata la più probabile, perchè nelle cose, che riguardano l'eterna salute, che sono senza proporzione di maggior momento e della vita, e della roba, ha da esser lecito seguire ciò, ch'è probabile, rilasciato il più probabile? Perchè non si tiene la regola di S. Agostino: *Dimitte incertum, tene certum?* Dio voglia, che le menti umane rimangano illuminate universalmente sovra la verità della nostra dottrina, e che ad evidenza si conosca da tutti la falsità delle opinioni probabili, che in se, ed a molti appariscono fallaci, com'è seguito nelle tre opinioni condan-

nate sovra la probabilità meno certa, e sicura in riguardo della più certa, e sicura; acciocchè una volta si tolgano affatto *Novitia illa opiniones*, le quali, al parere d'una adunanza d'un dottissimo Clero, *ita Christianam morum disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut hujusmodi scientia quavis ignorantia sit potior*.

(10) In fatti un tal uomo viola la legge, per quanto è in lui; imperciocchè non vedendo, se una tale azione ripugni, o no, alla legge, volendo nulladimeno porla in esecuzione, si espone al pericolo di operar male, e perciò pecca; onde tutto ciò, che fassi senza esser convinto, che si faccia bene, è un peccato. Quindi fin tutti i Savj Pagani, Greci, e Barbari hanno data la medesima regola: *Qui in vero dubitat, male agit, cum deliberat*. E Cicerone nel *lib. primo de Off. Bene praecipiunt, qui vitant quidquam agere, quod dubites aequum sit, an iniquum*. Quando adunque si presenta qualche azione dubbiosa, che non si sa punto, se sia buona, o cattiva, bisogna informarsi, e non far niente, se prima uno non abbia deposto il dubbio con esser bene instruito della verità. E qui è necessario avvertire i Direttori Spirituali, che talvolta i penitenti si accusano di aver operato con dubbiezza, perchè non avendo ragioni chiare, ed evidenti, hanno operato con qualche perplessità. Se il Direttore subito giudichi, che quelli abbiano operato con dubbio, e per conseguenza abbiano peccato, facilmente cadrà in errore. Imperciocchè se il penitente sia di coscienza timorata, troverà, ch'esso non avrà oprato senza qualche prudente ragione, la quale basti per fare, che la sua azione non sia stata fatta con dubbio, benchè non senza qualche perplessità, e sopra di ciò instruisca il penitente.

(11) Sebbene sia necessario adoprare ogni diligenza per deporre la coscienza dubbiosa, e tanto maggiore, quanto è più grave il negozio, nulladimeno se vi sia urgente necessità di operare, basta usare quella diligenza, che permettono il tempo, e 'l luogo. Usata questa, avvertiscano i Direttori di spirito i suoi penitenti ad operar senza timore alcuno, perchè in tali circostanze benchè errassero, l'ignoranza della verità per loro sarebbe involontaria.

(12) Vi è chi pretende, che nel caso eziandio di due cose della giustizia, delle quali si dubiti egualmente, bisogni prendere il partito ove comparisce meno d'ingiustizia, perchè quan-

quando non si può far di meno di scegliere, un minor mal è riguardato sempre come un bene. Sopra di che è da notarsi, che la regola, che insegna doversi eleggere il minor male: *De duobus malis minus est eligendum*, Grat. *cans.* 23. *q.* 4. *can.* 7., propriamente parlando non è vera, se non riguardo a' mali di semplice danno, per rapporto a' quali si tiene con ragione per guadagno il potere evitare una gran perdita in esponendosi ad una minore. Ma allorchè si tratta di cose moralmente cattive, non si può ammettere questo principio, se non col dargli un' interpretazione favorevole. E' regola certa, che non bisogna giammai determinarsi ad alcuna di due cose moralmente cattive. Alle volte accade, che si osservi una spezie di contraddizione fra due leggi affermative, o fra una legge affermativa, ed una negativa, di sorta che non si può obbedire ad amendue nel medesimo tempo. Alcuni con troppa semplicità s' immaginano, che in tali casi si confrontino due mali, o due peccati di omissione, a riguardo de' quali bisogni prendere il partito, ove si creda esservi minor male in disobbedendo. Ma la verità è, che non si fa punto allora scelta fra due peccati, perchè ciò che farebbe stato un peccato senza quest' apparente contraddizione, cessa di esser tale per la necessità di adempire una legge, la di cui obbligazione è più forte, e più pressante. Quando, per esempio, questa legge affermativa *Sovvenite i poveri* si trova in opposizione con questa negativa *Non rubate*, egli è fuor di dubbio, che non si dee rubare per aver con che sovvenire i poveri, perchè secondo il precetto di S. Paolo *ad Rom.* 3. 8 non bisogna giammai far del male, affinchè ne succeda del bene: *Non sunt facienda mala, ut veniant bona*. In questo caso pertanto non è propriamente un peccato il non dar limosina ai poveri, perchè i precetti affermativi non obbligano mancando la materia, e l' occasione di operare. Quando altresì v' è della contraddizione fra due leggi affermative, come sono queste due. *Obbedite a Dio*, e *Obbedite a' Magistrati*, bisogna infallantemente seguire il comandamento di Dio, piuttosto che quello degli uomini, *Si justum est in conspectu Dei vos potius audire, quam Deum judicate*, risposero francamente Pietro, e Giovanni in nome degli Apostoli al Sanedrino, *Act. Apostol. c.* 4. 20. Non perchè allora di due mali si scelga il minore, ma perchè non è malfatto disobbedire a' Magistrati tutte le volte, che non si po-

si potrebbe obbedir loro senza violare i comandamenti di Dio, avvegnachè una obbligazione meno stretta cede ad una più stretta, allor hè non si potrebbe insiememente soddisfare ad amendue. Quindi, come ben riflettendo si deduce dal *Can. 2. distin.* XIII. di Graziano, da molti in questo proposito male allegato, non è permesso di eseguire una promessa, che sia contraria alla legge di natura, contro di cui non vale alcuna obbligazione, cedendo all'obbligazione, che deriva dal Gius naturale qualunque altra, che possa contrariarsi giammai § XI. *Inst. tit. de Jur. nat. gent. & civ.*

(13) Allegano la *L. in bello*, § *facti*, *ff. de captiv. & postliminio reversis*, in cui si assegna la regola ricevuta comunemente, che *Factum in dubio non præsumitur, sed demonstrari debet, nisi illud de jure faciendum erat*. *L. in contrahenda*, *ff. de Regulis Juris*; e così dicono, che chi dubita d'aver fatta una promessa o a Dio, o agli uomini, non è obbligato ad eseguirla, perchè *Factum in dubio non præsumitur*. Tal regola è verissima nel foro esterno, nel quale un fatto non si suppone, nè si dee creder per certo, se non resti provato, onde vale la regola, che *Nemo cogitur solvere, nisi probetur debere*, ma non milita nel foro della coscienza, in cui non si può in vigore di questa regola ritenere una cosa altrui per questo, perchè l'avversario in giudizio non prova esser sua. Più giustamente dirassi, che nel foro interno (in cui non si procede come nell'esterno *secundum allegata & probata*) *in dubiis semitam debemus eligere tutiorem*, perchè non solo pecca chi sceglie determinatamente il male, ma ancora chi si espone al pericolo di commettere il male. Così non solamente sarà tenuto all'adempimento d'una promessa fatta a Dio, o agli uomini, chi dubita d'averla adempita, come tutti difendono, stando sempre la presunzione in favore dell'obbligazione, secondo ciò che si deduce dalla *L. Quidquid ff. de V. O.* o perchè consistendo l'adempimento in un fatto, in dubbio non si supponga; ma sarà tenuto altresì chi dubita di averla fatta, per non esporsi al pericolo di contravvenire alla legge, non attendendo quel possesso di libertà, cui in dubbio *juris*, *aut facti* invano alcuni pretendono, che abbiamo, ma seguendo francamente la regola a tutti notissima, che nelle cose morali si dee abbracciare ciò, ch' è più certo, e più sicuro. In materia di giustizia il possesso di una cosa, che si dubita essere altrui, può considerarsi

rarsi anche nel foro interno, in quanto chi dubita della cosa posseduta (avanti però il compimento della prescrizione) considerate le ragioni, che militar possono pell'una, e per l'altra parte, determini, se la cosa verisimilmente appartenga a se, o all'altro, e a proporzione del dubbio la restituisca, o ritenga. Ma in materia d'altre virtù non mai si è stabilito da' Legislatori, che in dubbio il possesso della libertà si consideri contro la legge, nè in alcun testo, ove si parla del dubbio, apparisce veruna cosa di questo possesso di libertà, o di facoltà di fare una cosa, o l'altra, ma generalmente si dice dappertutto, che si dee abbracciar sempre la più sicura fra le opinioni, come nel cap. xxx. *de homicid.* ove il Pontefice risponde, che in dubbio di essere incorsa nell'irregolarità s'imponga ad un Prete, che si astenga dal Ministero Sagro, non per una speciale ragione concernente la riverenza verso de' sagri Ordini, ma per questa regola generale: *Quia in dubiis semitam debemus eligere tutiorem;* similmente nel *cap. 18. eodem*, giudica dovere astenersi dall' offizio Sacerdotale un Prete, che dubitava d'aver data cagione ad un omicidio, per quella ragione, perchè quando si teme il pericolo di contravvenire alla legge: *Tutius, & securius eligere debeamus*, e nel *cap. 3. de Sponsalibus*, nato il dubbio del valore d'un certo matrimonio, decide il Pontefice doversi separare i Conjugati per la ragione: *Quia in his, quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus* qual regola nelle cose, ove si tratta della coscienza, i Pontefici prendono come principio certo, e indubitato, onde la Glossa dopo l'esposizione del sopraddetto *cap. 3.* assolutamente soggiunge: *Notandum ergo, quod in dubiis semper tenendum est illud, quod securius est, & certius.* Che poi i Pontefici non abbiano mai atteso questo possesso di libertà, ve sono ne' Sagri Canoni quasi infiniti esempi, come nel *cap. 18. de homicid.*, nel *cap. 12. eodem*, e nel *cap. 5. de Cler. excom. ministrante*, del quale fra tanti altri, che sarebbe cosa troppo lunga il riferire, fa molto a proposito riportare qui le parole, ivi si determina doversi in rigore detenere un Vescovo, il quale: *Et si delata in eum sententia dubitarit, debuerat tamen potius se abstinere, quam Sacramenta Ecclesiastica pertractare*, benchè fosse in possesso della libertà di comunicare co' fedeli. In fatti non si espone forse egualmente al pericolo di peccare quegli, che nel giorno di Gio-

vedì

vedi dubbioso, se sia passata la mezza notte, mangia carne, che quegli, che ne mangia nel giorno di Sabato, dubitando parimente, se sia passata la mezza notte? Che cosa, di grazia, fa di più, per render la coscienza quieta, il possesso della libertà nel primo caso, che nel secondo? Forsechè non rimane ugualmente dubbioso dell'obbligazione nel primo caso, che nel secondo, e conseguentemente nell'uno, e nell'altro, se non si astiene dal mangiare cibi proibiti, si espone al pericolo di operare contro la legge, e perciò pecca? E così dobbiamo ragionare nel caso di chi dubita, se abbia compiti gli anni per essere obbligato al digiuno, ed in altri casi somiglianti. Con ragione pertanto Prospero Fagnano al cap. *Ne innitaris, de constitutionibus n. 110.* dopo aver dimostrato: *In quantas absurditates suae propugnatores conjiciat assertio, quod in foro conscientiae homo sit manutenendus in possessione suae libertatis, & famae contra Deum, & legem*, dice *valde mirandum esse, quod nonnulli Confessores in foro Sacramentali talem theoricam in praxi servare, & docere non vereantur in perniciem animarum.*

(14) Il vero preservativo contro le irresoluzioni dello spirito, e i rimordimenti di una coscienza scrupolosa, che precedono le azioni, è di avvezzarsi a formare de' giudizj certi, e determinati toccanti tutte le cose, che si presentano, formando questi giudizj sopra le massime di una buona morale, cioè a dire, sopra i principj del Gius naturale, e della Religione Cristiana. Si dà per consiglio, e regola sicurissima universalmente a tutti gli scrupolosi di porsi sotto la direzione d'un pio, e dotto Confessore, di dipendere in tutto da esso, d'acquietarsi alle di lui ragioni, e d'ubbidirlo alla cieca. I Confessori poi, dopo che hanno illuminato i penitenti con delle ragioni, ed hanno fatto loro conoscere la vana apprensione, che hanno, se continuino questi a scrupoleggiare, non adducano loro altre ragioni, ma gli obblighino ad ubbidire senza replica, perchè quante più ragioni si allegano, si dà loro più materia di farvi sopra delle riflessioni, che a tali coscienze scrupolose sono molto famigliari, e frequenti, e in conseguenza si porge loro motivo di sempre più confondersi, e di vivere in una somma angustia, e talvolta di cadere in stoltezza, e maggiormente se conferiscano con altri le ragioni avute dal Confessore, e queste o per non esser ben rappresentate, o per non aversi pra-

tica

tica di simiglianti coscienze, o per diversità di opinioni, non sieno del tutto approvate da altri. Utilissimo a questo proposito è il Trattato degli Scrupoli, delle loro cause, rimedi ec tradotto, e ristampato in Firenze l'anno 1759., di cui se ne consiglia la lettura.

(15) L'ignoranza si può considerare in più maniere, o rispetto a quello, che non sa una cosa, o rispetto alla cosa, che non si sa, o per rapporto all'azione, che si fa con ignoranza. Secondo il primo riguardo, altra è vincibile, e che si può superare, altra invincibile, e insuperabile. L'ignoranza vincibile, che dicesi ancora volontaria, perchè o è direttamente affettata, o contratta per pura negligenza, consiste in ignorare quello, che si poteva, o doveva sapere, onde l'errore vincibile è quello, ove si poteva impedire di cadere, se si fossero prese tutte le cautele possibili, e si fosse usata tutta la convenevole diligenza, per quanto permette la costituzione delle umane cose. L'ignoranza invincibile consiste nell'ignorare ciò che non si poteva sapere avanti l'azione, e perciò l'errore invincibile è quello, da cui uno non si potrebbe mai liberare con tutte le premure, e diligenze moralmente possibili. Per riguardo poi alla cosa, che non si sa, l'ignoranza altra è ignoranza *Juris*, come dicono, altra *Facti*. L'ignoranza *Juris* è il non sapere ciò che vien disposto dalle leggi, e questa si divide in ignoranza del Gius positivo, che consiste nelle leggi, che dipendono dalla libera volontà del Legislatore, nè sono eterne, nè immutabili; ed una tale ignoranza è libera dalla colpa, quando sia stata invincibile, e non l'ignoranza del Gius naturale, quale non può ignorarsi invincibilmente. L'ignoranza *Facti* è, quando s'ignora un fatto: tale fu l'ignoranza di Giacobbe, mentre prese Lia in cambio di Rachele, poichè non sapeva ciò che era stato fatto. Questa ignoranza non è colpevole, quando è esente da ogni negligenza. Appresso i Legisti Romani era molto considerata l'ignoranza *Juris*, & *Facti*, e ve n'è un titolo intero nel Digesto *lib. 22. tit. 6.*, e nel *lib. 1.* del Codice al *tit. 18.* Gl'Imperatori ancora ne hanno parlato, ma l'hanno considerata in quanto può servire a fare acquistare, conservare, o perdere qualche Gius, o qualche azione in giustizia, ma non la riguardano per rapporto alle azioni morali. Tutto ciò, che diciamo, si riduce a questo in generale, che l'ignoranza *Juris* è ordinariamen-

te accompagnata da qualche negligenza inescusabile, ma non così quella *Facti*, onde dicono *Juris quidem ignorantiam cuique nocere, facti vero ignorantiam non nocere*, *L. 9. ff. de Juris, & Facti ignorantia*. E ne danno la ragione, con dire, che le leggi possono, e debbono esser chiare, e determinate; laddove i fatti sono sovente molto imbrogliati, di sorta che è difficile anche ai più capaci di schiarirgli. *In omni parte error in Jure, non eodem loco, quo facti ignorantia, haberi debebit, quum jus finitum & possit esse, & debeat; facti interpretatio plerumque etiam prudentissimos fallat*, *L. 2. ff. eodem*. Queste regole però patiscono le loro eccezioni, imperocchè l'ignoranza *facti*, quando è supina, come quando uno non sapesse ciò che nella Città tutti sanno, non iscusa, *L. 6. & 9. §. 2. ff. de Juris, & facti ignorantia*. L'ignoranza *Juris* in materia di delitti scusa il furioso, ed un infante *L. 5. §. & idem, ff. ad legem Aquiliam. L. infans, ff. ad legem Corneliam de Sicariis. L. penult. in fin., ff. ad Legem Pompejam de Parricid.* Fuori de' delitti scusa la donna, il soldato, il minore di 25. anni, e 'l contadino, *L. si adulterium 38, ff. ad legem Juliam de adulteriis. L. error facti §. de juris, & facti ignorant. L. 9. § si filius familias eodem, L. 2. Cod. de jure deliberandi*. Finalmente l'ignoranza per rapporto all'azione, che fassi con ignoranza, si divide in efficace, e concomitante. L'ignoranza efficace è quella, che riguarda una cognizione necessaria nell'affare, di cui si tratta, o ch'è cagione di ciò, che si fa senza saperlo, consistendo nella mancanza d'una cognizione, che avrebbe recato impedimento ad operare: tal'era l'ignoranza d'Abimelec, che non avrebbe pensato punto a sposare Sara, s'egli avesse saputo, ch'ella era moglie d'Abramo; ignoranza, che impedisce il consentimento della volontà, e per conseguenza esclude ogni imputazione. L'ignoranza concomitante al contrario è quella, che riguarda una cognizione, che non avrebbe recato punto impedimento ad operare, come, per esempio, allorchè si ammazza senza pensarvi un suo nemico, contro del quale non si sarebbe tralasciato di tirare, quando ancora si fosse saputo, ch'egli si trovava nella strada, ove a caso s'è tirato, senza intenzione di far male a persona. Questa ignoranza non impedendo il consentimento necessario per operare, non saprebbe per conseguenza mettere al coperto degli effetti dell'imputazione. Questo è altresì vero anche

in

in riguardo d' un oggetto differente da quello, a cui si pensava. Così allorchè uno avendo disegno di ferire un nemico, il colpo và a ferire a caso un' altra persona, questi nulladimeno è reo d' omicidio, onde nella legge 18. §. 3. *ff. de injuriis* vien deciso, che se qualcheduno, che non mi conosca punto, mi faccia un' ingiuria, o se mi prende per un altro, quest' azione è sempre un' ingiuria, ed è stata commessa volontariamente contro di me, benchè l' autore dell' ingiuria mi abbia preso per un altro. *Si injuria mihi fiat ab eo, cui sim ignotus, aut si quis putet, me L. Titium esse, cum sim Cajus Sejus, praevalet quod principale est, injuriam eum mihi facere velle, nam certus ego sum, licet ille putet, me alium esse, quam sum, & ideo injuriarum actionem habeo.* Si dichiara il fondamento naturale di questa decisione, in riflettere, che non è permesso di offendere più uno, che l' altro, e si è sempre colpevole facendo del male a chiunque, allorchè si fa con cognizione, e volontà. E quantunque questi si fosse astenuto di scaricare il colpo, se avesse conosciuto non essere il suo nemico, non risguardando un tal disprezzo, che una circostanza accidentale, non impedisce, che sia in se stessa cattiva, e non possa essere imputata con tutte le sue conseguenze.

(16) Quello, che si fa contro la coscienza, sempre è male, imperciocchè non seguendo i movimenti della coscienza si dimostra una perversità d' animo, ed una volontà di peccare, facendo ciò, che si giudica male, e volendo direttamente disobbedire a Dio, ch' è la circostanza più aggravante del peccato, e su tal fondamento è deciso nel Gius Romano, che quegli, che ha presa una cosa, credendo, che il proprietario non vi consentisse, commette un vero furto, quando ancora si trovasse, che 'l padrone della cosa vuole, che se la prenda, e se l' appropri, quantunque in questo caso colui, che ruba, per quanto è in lui, non possa essere accusato in giustizia come ladro. Così abbiamo nella *L. 46. ff. de furtis* *Si ego me, invito Domino, facere* [rubare una cosa altrui] *putarim, quum Dominus velit, an furti actio sit? Et ait Pomponius, furtum me facere: verumtamen est, ut quum ego velim eum uti, licet ignoret, ne furti sit obligatus.* E ciò è vero, anche quando fassi una cosa vietata dalla coscienza in errore, purchè questo non sia vincibile; onde si stabilisce la regola, che ciò, che si fa contro la coscien-

scienza o retta, o erronea invincibilmente, sempre è male, ciò, che si fa secondo la coscienza, non sempre è buono, come seguendo la coscienza in errore vincibile.

Sogliono i Moralisti far la domanda, se chi siegue la coscienza in errore invincibile, sia solamente scusato dalla colpa, o di vantaggio faccia un'opera virtuosa obbedendo alla coscienza nel fare un'azione cattiva, quale gli vien proposta dalla medesima, come buona, per cagion d'esempio, se per motivo di religione uno seguendo con errore invincibile la coscienza, dicesse una bugia. Quantunque da molti si sostenga l'opinione affermativa, diciamo in contrario, per essere il mezzo cattivo, benchè il fine, e l'intenzione sia buona; onde non concorrendo col fine buono anche il mezzo per se stesso cattivo, rispondiamo questi solamente, mediante l'errore invincibile, essere scusato dalla colpa, ma non fare un'azione virtuosa, e buona, per cui impedire basta un sol difetto, secondo l'assioma: *Bonum ex integra caussa, malum vero ex quocunque defectu*. Allorchè si crede di fare una cosa comandata da Dio, o d'astenersi da una cosa, ch'egli proibisca, quantunque sopra ciò nulla abbia prescritto, la volontà di obbedire al Sovrano Legislatore, non lascia d'essergli grata, perchè conoscendo esso i cuori degli uomini, tien conto delle loro intenzioni. Non fanno pertanto sempre bene quei Confessori, i quali sentendo i penitenti accusarsi di una cosa, che non sia cattiva, niente altro curando gli sollecitano a proseguire la confessione, senza disaminargli; quando secondo la qualità delle coscienze, o delle persone abbastanza in ciò illuminate, non si supponga necessario l'interrogargli se l'abbiano fatta con coscienza erronea, potendo più leggermente, o più gravemente peccare secondo il dettame di una tal coscienza.

(17) Non subito che un Confessore sente, che un penitente ha commesso un peccato riservato, a cui sia annessa una censura, dee rimandare indietro il penitente, come se non abbia facoltà d'assolverio. Imperciocchè se questi abbia operato con errore invincibile in materia del Gius positivo; non ha peccato, e conseguentemente non è incorso nella censura, e potrà assolversi, se nella confessione si accusi di altre colpe. Dissi, se ha operato con ignoranza invincibile; poichè se l'ignoranza è solo riguardo alla censura, non rimane esente perciò da quella, insegnando il Covarruvias con

mol-

moltissimi Dottori contro altri, e fra' Teologi singolarmente l'Autore *de Censuris*, nessuna ignoranza, anche invincibile, della Censura, promulgata da una legge Papale, o da un Canone universale, scusare dall' incorrerla, bastando la scienza, che un' azione sia gravemente comandata, o proibita dalla Chiesa, per rendersi contumace in trasgredirla, o commetterla. Ed in fatti la contumacia ricercata per incorrere la Censura nient' altro è, che una colpevole disobbedienza, e un virtuale disprezzo dell' autorità Ecclesiastica, giusta quello si legge in S. Matteo cap. 18. v. 17. *Si Ecclesiam non audierit*, cioè se non obbedirà alla Chiesa, *sit tibi sicut Ethnicus*. E Bonifazio VIII. nel lodato cap. *Ut Animarum*, determinando, che dalle sentenze, e pene di qualsivoglia degli Ordinarj nonrimangano legati gl' ignoranti invincibilmente,, ivi,, *dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit, aut supina*, tacitamente eccettua le pene promulgate dalle leggi Papali, o Canoni universali, come nota la Glossa v. *Statuta*.

DELL'

DELL' UMANA VOLONTA'

In quanto è principio delle azioni morali.

C A P. III.

Allorche Iddio trovò a proposito il creare un animale, che dovesse esser governato dalle leggi, cioè a dire l'uomo, gli diede un'anima, come per direttrice delle sue azioni, la quale dopo aver conosciuti gli oggetti, che se le presentassero, potesse portarsi verso di loro per un principio interno, o inclinazione (1), e scegliere quelli, che le convenissero, e che più le piacessero, o al contrario potesse rigettare ciò, che giudicasse non esserle convenevole, e che non le sembrasse buono. (2) L'anima in quanto è dotata di questa facoltà, si appella volontà. L'idea della volontà racchiude due altre facoltà subalterne, per così dire, per mezzo delle quali la volontà esercita le sue operazioni a riguardo delle azioni umane; l'una è la spontaneità, l'altra la libertà. Per la prima si concepisce la volontà, come operante di suo buon grado, e di suo proprio movimento. Per l'al-

tra sì concepisce come operante, di tal maniera che ella può agire, e non agire. Si attribuiscono alla volontà, che opera spontaneamente, alcune azioni, ed alcuni movimenti, de' quali alcuni sono interni, o immediati, altri esterni, o comandati; i primi sono detti dagli Scolastici *Eliciti*, cioè tirati dal fondo della volontà, perchè dalla volontà solamente sono prodotti immediatamente, ed in essa fanno solamente impressione, come l'amore, e l'odio; i secondi si appellano *Imperati*, perchè sono comandati dalla volontà, e si eseguiscono dalle forze del corpo, come sono andare, parlare, scrivere, (il movimento del cuore, e delle arterie non dipende dalla volontà, e chiamasi movimento necessario) de' quali alcuni si dicono *Transeuntes*, che passano in qualche oggetto, come percuotere, fabbricare; altri si chiamano *Immanentes*, che niente producono al di fuori della cagione, che opera, quali sono, chinare la testa, muover un braccio.

La volontà non comanda dispoticamente a' movimenti degli spiriti corporei, nè può impedire, che questi si eccitino negli organi del corpo, e cagione della varia occasione degli oggetti, o della disposizione del corpo. Onde l'Apostolo *Ep. ad Rom.* 7. v. 23. diceva: *Video autem aliam legem in membris meis re-*

pugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. Può però la volontà nostra non obbedire, e acconsentire a' movimenti, che dopo il peccato del primo Padre, anche contro nostra voglia, si eccitano in noi. Il medesimo dee dirsi rispetto alle immaginazioni, che nella nostra mente, anche con suo dispiacere, si risvegliano, e in riguardo della ricordanza delle cose.

Sei sono le specie delle azioni interne della volontà: tre, che hanno per oggetto il fine, e sono il volere, o volizione, l' intenzione, e 'l godimento: l' altre si rapportano a' mezzi, e sono in egual numero, cioè il consentimento, la scelta, e l' uso. Allorchè la volontà si porta verso un fine senza considerare, s' è assente, o presente, cioè e dire quando approva semplicemente il fine, si appella, per parlare col termine delle Scuole, *Volitio*, o secondo altri, volontà di semplice approvazione, (3) perchè allora si riguardano le cose puramente, e semplicemente come conformi alla nostra natura, ed alla nostra inclinazione, senza determinarsi ancora efficacemente a ricercarle, ovvero a produrle.

L' intenzione, o deliberazione è un desiderio efficace di ottenere il fine, o per servirmi di altri termini, è un atto, per cui la volontà si porta efficacemente verso un fine as-

fente, ch'ella procura di ottenere per via de' mezzi, che possono condurre al conseguimento di lui. (4)

Il godimento è il piacere, che l'anima prova, allorchè ha ottenuto il fine, (5) e del quale ella gode attualmente, a cui è opposto il pentimento, per cui si disapprova ciò, che per l'avanti si era risoluto, o affermato: sentimento accompagnato per ordinario da una vergogna segreta, o da qualche dispiacere. E quelli sono gli atti della volontà intorno al fine.

Intorno a' mezzi vi è principalmente il consenso, cioè una semplice approvazione de' mezzi, in quanto la volontà gli giudica utili, per arrivare al fine. Allorche i mezzi si trovano in nostra dispofizione, se ne fa la scelta, e se ne fa l'applicazione coll' uso. Due cose singolarmente sono contrarie ad un'azione volontaria; la violenza, (6) e l'ignoranza. Quindi siegue, che l'involontario si definisca benissimo da Aristotile *lib. 3. Ethic. c. 1. Id, quod fit vi, vel ignorantia.*

La violenza impedisce, che un'azione sia volontaria, imperciocchè quello, che fassi per forza, è contrario all'inclinazione della volontà. Non potendosi sforzare la volontà in riguardo alle azioni interiori, e proprie, quali sono l'amore, e l'odio; (7) è chiaro, che la

 vio-

violenza, e la forza possa usarsi solamente contro l'azioni esterne, e comandate dalla volontà, e messe in esecuzione colle forze del corpo. Così uno può muovere il braccio d'un altro anche suo malgrado.

Quando uno s'è minacciato di qualche gran male, ch'è al di sopra della fermezza ordinaria dello spirito umano, la volontà si trova alle volte costretta dal timore del male ad acconsentire a quelle azioni, alle quali per altro ella ha molto orrore, e non si sarebbe giammai ad essa portata senza una tal necessità (8).

Quindi prossimo alla violenza è il timore grave, e per parlare col Giureconsulto nella *Legge: Ait Pretor*, *ff. quod metus caussa gestum erit*: *Instantis, vel futuri periculi caussa, mentis trepidatio*, il timore, dico, *non vani hominis*, *sed qui merito*, & *in hominem constantissimum cadat*, *L. 6. eodem tit.*; il timore *majoris mali*, come dice Labeone nella *L. 5. eod. tit.* Le azioni fatte per timore di un gran male, non lasciano di essere volontarie, perchè in tal caso la volontà sceglie di due mali il minore; e perciò se trattasi di azioni buone, queste allora si contano per buone, quando abbiano avuto per fine un timore non meramente servile, o (9) un timore filiale. Se poi trattasi di azioni cattive, queste non nettono al coperto d'ogn'imputazione. (10) Se

trattasi di contratti fatti per grave timore, questi vagliono rigorosamente, ma si rescindono coll'eccezioni date dalle leggi Pretorie.

(11) Intorno poi all'ignoranza, si vegga ciò che s'è detto nella nota 14 sopra la coscienza erronea, bastando qui dare per regola generale, che tutto quello, che fassi per ignoranza invincibile, o insuperabile, è involontario, e conseguentemente scusa dal peccato.

Prossima all'ignoranza è la concupiscenza (12) cioè quella natia propensione al male, che trovasi in ciascheduno degli uomini, o la ribellione della parte corporea contro lo spirito, in pena della ribellione della volontà umana nel primo uomo, per non avere obbedito alla Legge Divina, chiamata da' Teologi: *Sensualitas, fomes peccati, lex membrorum, motus appetitus sensitivi*, quale ottenebra la mente, perturba la ragione, e fa ogni sforzo per iscuotere, e rigettare il freno di lei, più ardentemente appetendo ciò, ch'è vietato dalla legge; la qual cosa ci suggerisce l'Apostolo nella lettera a' Romani *cap. 7. Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, cioè occasionalmente, e per accidente, nel qual senso nella seconda a' Corinti *cap. 3.* dicesi la legge: *ministratio mortis*: onde costituisce la vita dell'uomo in un continuo combattimento sopra la terra.

 Caro

Caro enim, scriveva a' Galati l'Apostolo, *concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem: hæc enim sibi invicem ad versantur, ut non quæcumque vultis, illa faciatis*. Gode solo la pace in se stesso, secondo l'avvertimento di S. Agostino *lib. primo de Sermone Domini in Monte cap. 2. e 3.*, chi seda i tumulti del suo animo, poichè sottomettendogli alla ragione, cioè alla mente, ed allo spirito, e domando le carnali concupiscenze, diventa regno di Dio. Nel che riluce il bell' ordine, che ciò, che vi è di particolare, e di eccellente nell'uomo, imperi a ciò, che abbiamo di comune co' bruti, e quell'istesso, che è di più nobile nell'uomo, cioè la mente, e la ragione, si sottometta al migliore, e più degno, ch'è la stessa verità, l'Unigenito Figlio di Dio. Imperocchè non può l'uomo signoreggiare l'inferiore, se l'istesso non si sottopon ga al superiore. E questa è la pace, che si dà in terra agli uomini di buona volontà: questa la vita di uno compiutamente, e perfettamente sapiente.

La concupiscenza si può considerare in due maniere, cioè in quanto previene il consenso della volontà, e dicesi antecedente (13), e in quanto siegue il consenso di lei, e appellasi conseguente; e in tal caso non dubitasi, che la concupiscenza sia volontaria, e le azio-

ni,

ni, che da lei provengono, si debbano ascrivere a pura malizia, e non a infermità, come dicono, quali sono le colpe di quelli, che cedono alla concupiscenza antecedente. L'altra facoltà, per cui la volontà si concepisce operante, ch'ella possa, o non possa operare, dicesi libertà propria delle sole creature, che intendono:

Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte, e sole furo, e son dotate.

Suole da'Teologi distinguersi una doppia libertà negli atti volontarj, una, che dicesi *a Coactione*, (14) l'altra *a Necessitate intrinseca*, *aut naturali*, come dice S. Tommaso 1. *p. quest.* 82. *art.* 3. *ad* 1. La facoltà di scegliere fra più oggetti un solo, o alcuni con preferimento agli altri, si appella in particolare libertà di *Contrarietà*, e la facoltà di rigettare, o scegliere un solo oggetto, dicesi indifferenza, o libertà di *Contraddizione*. Così allorchè uno dovendo determinarsi a leggere del Greco, o dell'Ebraico, risolve, per cagion d'esempio, leggere del Greco, costui si determina con libertà di contrarietà; se poi trattasi di legger del Greco, o non leggerlo, chi si determina per uno dei due partiti, opera con libertà di contraddizione. Non sono mancati e Filosofi, e Astrologi,

qua-

i quali attribuendo tutto al destino, e agl' influssi degli astri, hanno negato il libero arbitrio nell' uomo. E negli ultimi passati secoli vi furono Eretici, che ardirono negare questa verità incontrastabile nota a chiunque, e per l'autorità delle Scritture, e per il dettame della retta ragione, in vano adducendo in contrario non poterfi conciliare la Grazia, (15) la prescienza di Dio (16), e la predestinazione (17) colla libertà dell'arbitrio; quali Eretici sono stati tutti condannati dal sacro Concilio di Trento alla *Sess. 6. can. 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; anathema sit.*

ANNOTAZIONI.

(1) Siccome i corpi hanno da Dio il movimento, così gli spiriti sono dotati d'inclinazione, e dalla varietà delle inclinazioni degli spiriti, e de' movimenti de' corpi ne deriva tutta la bellezza delle cose create. Se la nostra natura non fosse corrotta, non ci sarebbe di bisogno di ricercare, quali esser debbano le inclinazioni del nostro spirito; per ciò conoscere basterebbe consultare noi medesimi, e da noi stessi apprenderemmo, quali inclinazioni naturalmente ci convengano. Ma sapendo per fede essere l'ordine della natura rovesciato pel peccato, e la ragione stessa insegnandoci essere disordinate le nostre inclinazioni, fa d'uopo procedere altrimenti, e spiegare la cosa in altra guisa.

Si pone fuori d'ogni dubbio, che Dio non possa avere altro fine principale delle sue operazioni, che se stesso, e ch' egli possa avere molti fini meno principali, i quali tutti ten-

tendono alla conservazione delle cose create. Non può avere altro fine principale da se diverso, perchè non può errare, e porre l'ultimo suo fine in quelle cose, che non racchiudono in se tutti i beni. Ma può aver per fine meno principale la conservazione delle cose create, perchè partecipando tutte le cose della bontà di lui, per essere una partecipazione della sua essenza, necessariamente sono buone, anzi ottime, secondo il testimonio della Scrittura Santa: *Erant valde bona*: Conciosiachè è proprio di un agente ottimo produrne tutto il suo effetto ottimo, benchè non faccia qualsivoglia parte del tutto ottima in se, ma ottima per la proporzione al tutto. Così Iddio creò tutto l'universo ottimo secondo il modo della creatura, non però ciascheduna delle creature, ma ciascheduna buona, ed una migliore dell'altra, conforme alla spiegazione di S. Tommaso p. 1. q. 47. *art.* 2. *ad primum*.

Tutte le cose, di che il mondo è adorno,
Uscir buone di man del Mastro Eterno,
Ma me, che così addentro non discerno,
Abbaglia il ben, che mi si mostra attorno.

E se molte, e varie imperfezioni vi sono nelle cose, ciò attribuir si dee al movimento, e concorso delle seconde cagioni, cui Dio lascia operare secondo la loro attività. Iddio per tanto le ama, anzi sono conservate dall'amore di lui, imperocchè sussistono tutte le cose, perchè Dio le ama: *Diligis omnia, quæ sunt*, dice il Savio, *& nihil odisti eorum, quæ fecisti, nec enim odiens aliquid fecisti, & constituisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum non fuisset, conservaretur?* Sussistendo tutte le cose per volontà di Dio, Dio adunque vuole la sua gloria, come fine principale, vuole altresì la conservazione delle sue creature, ma per la sua gloria. Laonde con tali accenti s'espresse il Poeta Fiorentino:

La gloria di colui, che tutto muove,
Per l'Universo penetra, e risplende
In una parte più, e meno altrove.

Essen-

Essendo per tanto le inclinazioni naturali degli spiriti impressioni della volontà di quello, che gli ha creati, e gli conserva, par necessario, che tali inclinazioni sieno simiglianti alle inclinazioni del loro Creatore, e Conservatore. Non possono dunque naturalmente avere altro fine principale, che la gloria di lui, nè altro fine subalterno, fuori che la propria conservazione, e la conservazione di altre, ma sempre per rapporto a Dio. Imperciocchè è certissimo, che Dio non potendo volere, che le volontà, le quali crea, preferiscano un bene minore ad un maggiore, cioè, che amino ciò che è meno amabile, non possa creare alcuna cosa, che subito non le comandi l'amore di lui sopra ogni altra cosa, benchè lo possa amare liberamente, e con facoltà d'allontanarsi da lui. Siccome poi in Dio propriamente vi è un solo amore, cioè l'amore di se medesimo, e Dio niente può amare se non per mezzo di questo amore, non potendo niente amare, se non per relazione a se stesso; così Iddio imprime, per così dire, in noi un solo amore, cioè l'amore del bene in generale, perchè siamo creati per un bene, che in se contiene tutti i beni, nè possiamo amare cosa alcuna, se non per mezzo di quest'amore, non potendo niente amare, che non sia, o almeno apparisca buono. Quest'amore del bene generalmente è il principio di tutti i nostri amori speciali, perchè infatti la volontà nostra sempre sceglie quello, che le sembra convenevole, e buono, e rigetta il contrario: e se alle volte piegasi al male, deriva, perchè l'intelletto malamente il discerne, e vi apprende ragion di bene.

E se altra cosa vostro amor seduce,
Non è, se non di quella alcun vestigio
Mal conosciuto, che quivi traluce.

Onde dicesi comunemente, che tutti gli uomini desiderano naturalmente esser felici, consistendo la vera felicità, non solamente nel godimento di tutti i beni, de' quali s'è capaci, ma ancora nell'esenzione da ogni male; qualunque minor male bastando a diminuire ogni maggior piacere. Già conosciamo non solo quali sieno, ma quali esser debbano le nostre inclinazioni. Le nostre inclinazioni non possono esser legittime, se non in quanto con libera elezione della nostra

volon-

volontà, ajutati dalla grazia amiamo Dio con tutto il nostro spirito, e tutte le cose riguardo a lui. Non possiamo abusarci senza ingiuria di quell'amore, che Dio ci comparisce per mezzo di quel movimento d'amore verso il bene generalmente, amando altra cosa, che lui, e senza relazione a lui. Quindi ancora si viene in cognizione della vera maniera di operare virtuosamente rendendo le inclinazioni della nostra volontà conformi a quelle del suo Creatore, come sopra si è detto, imperciocchè la virtù è una sincera volontà di regolare le sue azioni secondo la norma della volontà Divina, quale a noi si faccia nota, o per mezzo della rivelazione, o della ragione, alle quali non può l'uomo, a cagione del peccato del primo Padre, aderire senza uno straordinario soccorso di Dio; e quantunque una sola sia la volontà sincera, e costante di vivere secondo la norma della volontà Divina, e per conseguenza tutte le virtù sieno fra loro connesse, anzi vi sia una sola virtù, ciocchè altro volendo significare l'Apostolo S. Giacomo Epist. Cath. cap. 2. v. 10. in quelle parole: *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno factus est omnium reus*; non si può negare però, ch'ella possa riguardare più oggetti, e manifestarsi in più occasioni, e quindi prender varie denominazioni. Siccome la mente umana è una sola, ed ella nulladimeno, quando forma l'idea di una cosa, appellasi intendimento, quando appetisce il bene, e aborrisce il male, chiamasi volontà; così la virtù in quanto riguarda oggetti diversi, e si manifesta in diverse occasioni, ora si chiama fortezza, ora giustizia, ora temperanza. August. lib. de mor. Eccl. Cath. cap. 15. *Namque illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius quodam affectu amoris vario, quantum intelligo, dicitur; quare definire etiam sic licet, ut Temperantiam dicamus esse amorem Deo se se integrum, incorruptumque servantem. Fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem. Justitiam, amorem Deo tantum servientem, & ob hoc bene imperantem caeteris, quae homini subjecta sunt. Prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum ab his, quibus impediri potest.*

(2) La volontà non può non seguire ciò, che le pare buono, siccome l'intendimento ciò, che gli sembra vero.

Tutt-

. . . . Tantum falsa loquendo
Fallere nemo potest: veri sub imagine falsum
Insuit, & furtim deceptas occupat aures,

o questo buono sia vero, o apparente: *Boni enim causa*, dice S. Dionisio, *sunt omnia, & quæ bona sunt, & quæ mala: quippe cum hæc quoque boni desiderio agamus. Nemo enim proposito sibi malo, facit quod facit.* La ragione è assegnata da S. Tommaso 1. 2. q. 8. art. 1. & qu. 27. art. 1. perchè l'appetito, e l'amore *est inclinatio appetentis in aliquod*. Nessuno poi è inclinato se non se verso una qualche cosa a se confacevole, connaturale, e proporzionata, e per conseguenza verso il bene, imperochè quello, che disconviene, ed è contrario alla natura, e non osserva la debita proporzione, a giudizio de' Savj universale è male. Poichè l'inclinazione dell'appetito sensitivo, e della volontà segue il bene tale, quale esiste nell'apprensione; quindi appetire possiamo una qualche cosa, che non è realmente buona, ma solo apparentemente secondo la nostra apprensione; onde Aristotile disse: *Finis est bonum, vel apparens bonum.* Di tal sorta era il bene nell'apprensione di Agostino, allorchè commesse il furto di più pomi, di cui parla nel *cap.* 4. del *lib.* 2. delle Confessioni, cioè il piacere di fare impunemente quello, che non era lecito, divenuto più dilettevole dalla stessa compagnia di altri giovanetti scapestrati. Non amò il furto come male; *Nec ea re volebam frui, quam furto appetebam*, dic' egli, *sed ipso furto, & peccato. Et ego furtum facere volui nulla compulsus egestate, nec penuria, sed fastidio justitiæ, & sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat, & multo melius.* Il solo diletto di prevalersi d'una illecita libertà mosse Agostino al furto, ed elesse di peccare, non per il comodo, o diletto, che provenisse da' pomi, ma per il piacere di trasgredire la legge, in quanto l'apprese per un atto, ed esercizio di falsa libertà, e però amò il suo difetto, e la sua malizia. Ed in questo senso dice il S. Dottore, *se amasse perire, & non illud, ad quod deficiebat*, cioè i pomi, *sed defectum ipsum*, cioè il furto, non come male, ma sotto apparenza di bene, *& sub tenebrosa omnipotentiæ similitudine*, conforme dice nel capitolo seguente. Se le inclinazioni della volontà si portano verso del vero bene, sono virtuose, se si portano verso d'un bene apparente, sono viziose, derivando ogni virtù, ed ogni merito da

quell'

quell'amore, che riguarda Iddio, come ultimo fine, ed ogni reità dall'amore contrario, che ha per oggetto principale un creato, ed imperfetto bene.

> Quinci comprender puoi, ch' esser convene
> Amor semenza in noi d'ogni virtute,
> E d'ogni operazion, che merta pene.

Essendo dunque i vizj inclinazioni della volontà, che si porta verso d'un bene apparente, tre particolarmente sono i vizj capitali, da' quali nascono tutti gli altri. Imperciocchè il bene apparente, che può seguire la volontà nostra, o ei comparisce sotto la sembianza dell'onesto, o del dilettevole, o dell' utile, nè in altra maniera i vizj potrebbero aver luogo nell'anima nostra. *Habiat enim, & hac sua delectationis. Pulchra sunt enim, & decora.* (Confess. lib. 2. cap. 5.) *Etenim species est pulchris corporibus, & auro, & argento, & omnibus, & in contactu carnis congruentia valet plurimum, caeterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum. Habet etiam honor temporalis, & imperitandi, atque superandi potentia suum decus.* Quinci le tentazioni, la concupiscenza, la rovina. Ma non ingannerranno somiglianti apparenze di beni, se si averà in mente, e se si ripeterà nel nostro cuore ciò, che soggiunge il S. Dottore: *Habent delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia. Pulchra sunt, & decora; quamquam pro bonis superioribus, & opibus beatificis abjecta, & infima.* Quando la nostra volontà si porta verso un falso bene, che ei apparisce sotto la sembianza dell'onesto, ne nasce l'ambizione, e dall'ambizione l'ira, e l'invidia, poichè non potendo gli ambiziosi conseguire tutto ciò, che di prerogative desiderano, facilmente si sdegnano, e bramano vendicarsi, e non potendo soffrire altri a loro uguali, o maggiori, sentono dolore del bene, che avviene altrui, perchè quindi vengono meno considerati. Quando la volontà si porta verso quei beni apparenti, che sembrano dilettevoli, ne nasce il piacere sensibile, che riguarda la lussuria, e lo smoderato attacco al piacere della gola, da' quali vizj ne deriva (poichè gli uomini datisi al piacere aborriscono ogni fatica, ed incommodo) una certa languidezza, ed un certo rincrescimento a praticare la virtù, che dicesi accidia. Quando la volontà è presa solamente da un'utilità apparente, ne nasce l'avarizia,

da cui ancora proviene l'invidia, perchè desiderando l'avaro tutte le cose ha rincrescimento degli altrui vantaggi, e fortune, onde spesse volte per impedirle al prossimo, e togliergle, ne nascono la maldicenza, e la calunnia. L'ambizione pertanto, il piacere sensibile, e l'avarizia sono i tre vizj principali, che conducono all'eterna perdizione: *Quoniam quod est in mundo, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ Johann. Epistola 1. cap. 2. v. 16.* Laonde quelli, che più sicuramente vogliono conseguire l'eterna salute, professano, obbligandosi con voto, tre virtù a questi tre vizj direttamente contrarie; l'obbedienza, la quale, a cagione del soggettamento della propria volontà, è opposta all'ambizione, la povertà, che col distaccamento da tutti i beni terreni, e particolarmente dal danaro combatte l'avarizia, e la continenza, ch'è contraria al piacere sensibile. La cagione di tanti vizj si rifonde principalmente nel troppo amore di noi stessi, al che si riferisce il detto di S. Gio. al *cap. 12. Qui amat animam suam, perdet eam, & qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam*, cioè come spiega S. Agostino, disordinatamente amando, e al contrario mortificando le passioni: *Si male amaveris, tunc odisti, si recte oderis, tunc amasti*, quantunque negar non si possa, che la nostr'anima sia determinata ad uno, o l'altro vizio capitale particolarmente, avvegnachè i movimenti della volontà derivati dalla rappresentanza d'un bene, o d'un male sono congiunti col moto del sangue, e dello spirito animale, il che è chiaro dalla subita mutazione del colore, dal gesto, dal moto, e dal vigore delle membra, quali cose diversamente appariscono secondo la diversità de' temperamenti, per cui non si trovano in tutti gli uomini i vizj in egual grado. Contribuendo dunque molto a' costumi il temperamento di ciascuno, ed alterando particolarmente il sangue l'aria, che si respira, e 'l clima, ove si vive, quindi sono diversi i costumi delle nazioni intere, secondo i varj temperamenti, quali altresì variano secondo la nascita, gli alimenti, l'età, la sanità, le malattie, la sorta delle occupazioni, e la diversa struttura degli organi, de' quali si serve l'anima per esercitare le sue funzioni.

Ma sovra ciascuna di queste cose vale l'educazione o buona, o cattiva, e la conversazione con altri uomini di stato diverso. Conciossiachè si veggono delle persone, che

quan-

quantunque nate, ed allevate fra delle nazioni naturalmente disposte alla dolcezza, all'umanità, ed alla pulitezza dei costume, si spogliano interamente di queste disposizioni, perchè sono prevenute di buon'ora da falsi principj, che le avvezzano insensibilmente ad esercitare senza orrore le crudeltà più inaudite; ed al contrario persone nate, ed allevate in barbari paesi, e disposte naturalmente ai vizj, mercè de' buoni principj, depongono la barbarie, e mercè d'un'ottima educazione, e della conversazione de' buoni, vincono la natura, e compariscono le più sociabili, ed umane; ond'ebbe a dire Orazio *Epist. lib. 1. Ep. 1. vers. 39. & 40.*

> *Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,*
> *Si modo culturæ patientem commodet aurem.*

(3) Onde questa volontà di semplice approvazione è un semplice amore del fine, senza premura alcuna de' mezzi, che conducono al conseguimento del medesimo. Perciò alle volte si chiama *Velleitas*, perchè i desiderj imperfetti spesse volte si esprimono col tempo imperfetto del modo di bramare, così un uomo pigro spesse volte prorompe in queste parole: quanto bramerei esser dotto, o divenir santo, ma frattanto ricusa di applicarsi allo studio, ed alla fatica, che sono i mezzi per giugnere alla scienza, ed alla santità. Ma un uomo spiritoso, e diligente dice: voglio divenir dotto, divenir santo; e di subito con tutto lo sforzo attende allo studio, ed alla pietà. Lochè esprime il Savio con queste parole, *Prov. cap. 23. v. 4. Vult, & non vult piger, anima autem operantium impinguabitur.*

(4) Siccome l'intenzione è accompagnata da qualche sforzo, e dalla speranza di giognere a conseguire il fine, si conosce facilmente quali sono le cose, che ne fanno l'oggetto. Sono, come dice benissimo Aristotile, quelle cose, che dipendono da noi, e che si crede di potere eseguire da noi medesimi. Così l'intenzione non riguarda mai le cose impossibili, e le cose passate, perchè a niuno cade in mente di deliberare sopra ciò, ch'è accaduto, ma sopra ciò, che può, e dee accadere; imperciocchè quello, che è stato una volta fatto, non può non essere stato fatto, secondo il giudizioso pensiero del Poeta Agatone, che dice, essere una cosa sola impossibile a Dio, cioè di fare che ciò, che è accaduto, non lo

sia,

sia. Benchè vi sieno molti gradi d'intenzione secondo l'ardore, con cui la volontà si porta verso gli oggetti, ordinariamente se ne distinguono due, il primo, che si chiama intenzione prima, ed è, quando la volontà si porta verso un oggetto dopo averlo ben considerato, senza essersi lasciata trasportare da veruna passione. il secondo si appella intenzione imperfetta, ed è, quando la volontà si determina senza una sufficiente disamina, o ha per principio dell'azione qualche gran passione, dalla quale s'è lasciata muovere.

(5) S. Agostino *lib. 1. de Doct. Christ. cap. 4.*, come insegna il Maestro delle Sentenze *lib. 1. dist. 1.*, vuole che il godimento propriamente non sia de' mezzi, ma solamente dell'ultimo fine, e che tutta la malvagità si contenga in godere di quelle cose create, che ci sono state concedute da Dio per puro uso, e per servircene a gloria sua, e come mezzi per giugnere a lui, e in servirsi di Dio, come di mezzo a conseguire non altro, che lui, essendo Esso quegli, che unicamente ci può render felici, secondo ciò, che altrove abbiamo dimostrato. *Est enim gaudium, quod non datur impiis*, lasciò scritto nel *lib. 10.* delle sue Confessioni, *cap. 22.* S. Agostino, *sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es*, Siccome la Beatitudine altra è obbiettiva, o la cosa stessa, in cui consiste il sommo bene, altra formale, o sia l'acquisto, e possedimento d'una tal cosa; così il gaudio è di due sorte, uno obbiettivo, o sia un qualche bene, l'altro formale, o il possedimento di un tal bene, e la compiacenza del medesimo. Nella prima maniera Iddio è la beatitudine, e il vero nostro gaudio; nella seconda la vita beata consiste negli atti dell'intelletto, e della volontà, per mezzo de' quali posseghiamo Iddio, e godiamo di lui; in questa vita colla speranza, mediante una cognizione, e carità imperfetta, nell'altra realmente, mediante la visione, e fruizione beatifica, *Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est & non est altera*: vale a dire godere della speranza di giugnere a Dio, cercare ogni diletto di Dio, che è il sommo Bene, dilettarsi ancora, e godere degl'inferiori beni, e delle creature, ma in riguardo a Dio. Questa è la beata vita, che ha il suo cominciamento per mezzo della speranza, e della Grazia in questa mortale vita, ed è perfetta, e compiuta mercè della gloria nell'eterna vita. Tutti in questa vita mortale ci dobbiamo

con-

considerare, come tanti pellegrini, che c'incamminiamo verso la patria del Cielo. Ora i pellegrini non si servono de' comodi, e delle delizie delle strade, se non per giugnere alla Patria. Rimirano tutte queste cose di passaggio, e non vi pongono il loro affetto, non le risguardano come loro fine, ma come mezzo per giugnere al loro termine, e come sollievo dato loro da Dio per mitigare il tedio del viaggio, e per animargli maggiormente al possedimento del sommo Bene, e delle vere consolazioni. Considerate, dice S. Agostino sopra il Salmo 84., che tutto ciò, che vedere di bello, e d'eccellente nel mondo, tutto ciò, che più atterae i vostri cuori, non è, che l'opra delle mani di Dio; che se queste cose hanno tanta bellezza, che cosa si dee giudicare di quella di Dio? Se v'è tanta grandezza nelle sue opere, qual'è la grandezza, ch'egli possiede in se medesimo? *Si hae pulchra sunt, quid est ipse? Si hae magna sunt, quantus est ipse?*

(6) La violenza si definisce da Paolo nella *L. 2. ff. Quod metus causa. major rei impetus, qui repelli non potest.* così violentato dicesi colui, che costretto da una cagione esterna accompagnata da una forza superiore, fa una cosa in modo che dimostri la sua aversione, e ripugnanza, e sopra tutto la resistenza del suo corpo. Per questa ragione gli amici della famosa Lucrezia la consolavano in rigettando tutta la colpa sopra l'autore della violenza, rappresentandole, che è il cuore quello, che pecca, e non il corpo, e che quando non si presta il consenso ad un'azione, non vi ha niente di colpa, *Liv. 1. cap. 58.* E come dice S. Agostino *lib. de Civit. Dei cap. 18*, riferito da Graziano *Causa 32. q. 5. can. 1.* benchè il corpo soccomba ad una forza maggiore, egli non perde niente di sua purità, purchè il cuore conservi la sua. Di questa ragione servesi il Santo, per condannare una femmina, quale si diede la morte a fine di evitare la perdita, quantunque involontaria, del suo onore, non essendo cagione sufficiente a giustificare l'omicidio di se medesimo il difendere il proprio onore, perchè uno in tal caso dee consolarsi col testimonio della propria coscienza, che non gli rinfacci niente a questo riguardo, il che succederà particolarmente quando niente si sia fatto contro le regole del proprio dovere, e della prudenza. E se S. Apollonia, come racconta Eusebio *lib. 6. cap. 34.* si gettò spontaneamente

mente sul fuoco, e Sofonia, e Pelagia, al riferire di S. Ambrogio, si gettarono nella corrente del fiume per ischivare lo stupro, ciò seguì per ispirazione Divina; in quella maniera appunto, che Sansone diede la morte a se stesso, e ai suoi nemici col rovesciamento del Tempio di Dagon, Can. *Si non licet 9. causa 23. q. 5. §. quasdam vero*.

(7) Non si può far violenza alla volontà in quelle cose, che sono secondo l'inclinazione, conciossiachè se ciò potesse farsi, l'anima nostra vorrebbe nello stesso tempo, e non vorrebbe una cosa; la vorrebbe in quanto v'inclina, non la vorrebbe, in quanto ripugnerebbe alla sua inclinazione; lo che contiene una manifesta contraddizione. Dirà taluno: Dio almeno potrà muovere la volontà dell'uomo rispetto alle azioni interne, anche contro le di lei inclinazioni. Ma dalle cose dette s'inferisce la falsità di questa proposizione, essendochè sforzare la volontà in riguardo alle azioni interne è un muoverla contro la propria inclinazione, e per conseguenza è un fare, che voglia suo malgrado, che voglia non volendo, che brami con ripugnanza, cose tutte contraddittorie. Sicchè Dio non può forzarla, ma solamente mutarla, mercè la sua Grazia, facendola di cattiva buona, e rendendola di amatore de' falsi beni temporali, aspirante all'eterna felicità: *Voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, & quum bona fuerit, adjuvatur*, S. Agostino *de Grat. & lib. arbit. cap. 2. n. 4.*

(8) Le azioni fatte per grave timore si chiamano miste, perchè in parte sono volontarie, in parte involontarie. Sono volontarie in quanto si fanno con cognizione, e in quanto la volontà per accomodarsi al tempo, alla necessità urgente, si appiglia a cotali azioni, come ad un minor male, e come ad una parte del male, ch'era inevitabile; il che in tal congiuntura tiene luogo di bene, perchè uno nel medesimo tempo non può liberarsi da tuttedue i mali. In fatti, come dice Aristot. *Eth. lib. 3. cap. 11.* niuno si determina di buon grado a gettar nel mare le sue mercanzie, ma quando si tratta di salvare la propria vita, o quella degli altri, ogni persona, che ha senno, non lascerà di prendere il partito di far perdita in tal caso della sua roba. Tali azioni dunque sono miste, in maniera che hanno più del volontario, che dell'involontario. Ciò che vi ha d'involontario, è, che la volontà l'eseguisce contro la propria inclinazione, e che

non

non vi si porterebbe giammai, s'ella potesse ritrovare qualche altro spediente per ischivare il male più considerabile, di cui ella ha disegno di liberarsi con ciò.

(9) Il timore altro è naturale, e spontaneo proveniente dal male, che ognuno abborrisce, altro è razionale, e libero originato da una qualche cognizione, ed amore. Il naturale appellar si dee piuttosto una *passione* dell'animo, che un libero movimento del medesimo, onde non può annoverarsi fra' peccati, giusta l'insegnamento di S. Agostino: *Omnis autem passio, in quantum ipsa passione patimur, non est peccatum, sic & si patimur timorem, non est peccatum.* Il timore volontario, o razionale procede dall'amore, con cui l'animo è attaccato a' beni caduchi, e mutabili, come ad ultimo fine, o dall'amore di se stesso, o dall'amore di se stesso, e di Dio, o dall'amore di Dio unicamente. Il primo dicesi amore mondano, del quale il S. Dottore nel Salmo 127. *n.* 7. dice: *Tantum timent, ne aliquid mali in terra patiantur, ne illis ægritudo accidat, ne damnum, ne orbitas, ne alicujus amissio cari, ne exilium, ne damnatio, ne carcer, ne aliqua tribulatio*; e questo timore è sempre cattivo, perchè è proibito da Dio, e cagionato dall'amore del mondo. S. Thom. 2. 2. *q.* 19. *art.* 3. L'altro, che riguarda l'amore di se stesso, dicesi servile, perchè ha per oggetto il male della pena. *Alius timet* (il sopraccitato Padre) *unde terrerut & Dominus. Audistis, cum Evangelium legeretur, ubi vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur. Audiunt hæc homines, & quia vere futura sunt impiis, timent, & continent se a peccato, timent quidem, sed non amant justitiam.* Quindi opera male chi è mosso ad operare da un timore meramente servile, e non ama la giustizia, ma solamente teme la pena. Ed in questo senso intender si deono le parole del medesimo Santo: *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Se il nostro timore nasce dalla considerazione de' supplizj eterni, e dall'amore della giustizia, e della riverenza dovuta alla Maestà del Sommo Dio, è un timore buono, utile, e salutevole. La principale intenzione di Dio, ci avvertisce S. Girolamo, è, che noi siamo suoi figli, e che obbediamo a lui di buona voglia. Se ricusiamo di acquistare questa perfezione, facciamo almeno in maniera di essergli servi, evitando il peccato per timore de' supplizj, affine di passar poscia dal

 timore

timore di schiavi allo stato di grazia de' figli. Il Sacro Concilio di Trento alla *Sess.* 14. *cap.* 4. dichiara, che se il timore de' giudizj di Dio, e delle pene eterne è congiunto coll' esclusione della volontà di peccare, e colla speranza del perdono, è buono, perchè è un impulso dello Spirito Santo, che non abita per anche ne' nostri cuori, ma ci commuove per introdurvisi, e ci dispone a conseguire la Grazia Divina nel Sacramento della Penitenza. Fa d' uopo, diceva S. Gregorio, avvertir coloro, che rinunziano a' loro peccati senza detestargli, ch' essi s' ingannano, se si persuadono, che sieno loro rimessi, allorchè essi non gli lavino con le lacrime, sebbene cessino di commettergli. Il timore dell' inferno, se non esclude la volontà di peccare, non produce, che una falsa penitenza, e fa degl' ipocriti, e fa l' uomo ancor più colpevole, e da' Teologi chiamasi un timore servilmente servile; imperocchè costoro conservano un intimo attacco per lo peccato, che commetterebbono, se non vi fosse l' inferno. *Timent ardere, non timent peccare*, temono la pena, non temono la colpa, amano unicamente se stessi, non la giustizia, e desidererebbono, che non vi fusse l' inferno, per commettere impunemente il peccato. Ma il timore dell' inferno fondato sopra ciò, che insegna la Fede, accompagnato da un sincero pentimento della vita passata, e da un fermo proposito di emendarsi, e dalla fiducia nella Divina Misericordia non è, come falsamente andava declamando Lutero, un' ipocrisia, ma è un dono di Dio, da cui l' uomo penitente aiutato si apre la strada ad acquistare la giustificazione, e' introduce nell' anima, per servirmi della frase del grande Agostino: *Sicut seta introducit linum*, la carità, dicendo l' Ecclesiastico 25. *Timor Dei initium dilectionis ejus*, intorno alla qual cosa prosiegue Agostino: *Cum autem per timorem continet se a peccato, fit consuetudo justitiæ, & incipit, quod durum erat, amari*. Di maniera che la Grazia precede il timore, il timore la carità, forma effettiva, se non essenziale, delle altre virtù, giusta l' insegnamento di S. Tommaso 2. 2. q. 23. *art.* 8. La Grazia è il principio di tutte le cose buone, il timore una remota disposizione alla giustificazione, la più prossima la Carità, perfezionando l' amor di Dio, ciò che il timore aveva cominciato. E questo è il terzo timore appellato iniziale, medio fra 'l servile, e il casto timore, per cui l' uomo astenendosi dal male per timor della pena, concepisce un qualche amo-

amore di Dio, perchè il timore iniziale non fa, che si tema la pena, come proprio obbietto, ma in quanto è in qualche maniera congiunto col timore servile, *& actus ejus*, dice S. Tommaso 2. 2. q. 19. art. 8. ad 2., *manet quidem cum Caritate imperfecta in ea, qua non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ, sed iste actus cessat in eo, qui habet caritatem perfectam, quæ foras mittit timorem habentem pœnam*, come si legge in S. Gio. 1. 4 Carità, ed amor di benevolenza è il principio del timor casto, e filiale, del timor santo del Signore, che *permanet in sæculum sæculi*, e che non teme la pena, ma la colpa, imperocchè non altrimenti teme, che i figliuoli temono l'offesa del Padre, e la casta Sposa teme di essere abbandonata dallo Sposo. Sopra di che S. Agostino: *Tum incipit propterea juste vivere, non quia timet pœnas, sed quia amat æternitatem. Exclusus est ergo timor a Caritate, sed surrexit amor castus.* Questo è l'ottimo, perchè propriamente risguarda Iddio come sommo Bene, non come Giudice giusto, e retto, nè si ferma nel rigore della Giustizia, ma porta alla soavità del sommo Bene, ed è il principale effetto della Sapienza: *Initium Sapientiæ timor Domini*, laddove il timore servile è un principio, che dispone alla Sapienza, in quanto l'uomo lasciando il peccato per timore della pena si rende capace ad ottenere l'effetto della Sapienza, giusta il detto dell'Ecclesiastico 1. *Timor Domini expellit peccatum*, S. Thom. 2. 2. q. 19. art. 7.

(10) Non mai è permesso per liberarsi dalla morte, o da qualche altro gran male di bestemmiare il nome di Dio, di rinunziare al culto, e all'obbedienza di lui. Perchè potendo fare Dio soffrire agli uomini qualunque male più grande, che la morte naturale, ed essendo certissimo, ch'egli voglia ricompensare con un bene infinitamente maggiore coloro, che sacrificano la propria vita per la sua gloria, non si saprebbe senza un'imprudenza colpevole commettere una minima azione ingiuriosa alla Divina Maestà, per evitare un minor male, a cui si espone con ciò. Ma tralasciando tutto questo, che potrebbe in qualche maniera favorire il comodo nostro, più giustamente si rifletterà, se diremo, che non mai si dee commettere il peccato a costo di qualunque gran male, non essendovi male peggiore del peccato, che ci allontana da Dio, a cui dobbiamo tutto, e la vita medesima, dovendolo amare

 sopra

sopra d'ogni altra cosa, e ci vol meorsinsi, essendo Egli infinitamente amabile in se stesso. In somma niun timore, per quanto grave, ci può scusare dall'operare contro la legge naturale, quale ci comanda l'amore di Dio sopra ogni altra cosa. In materia di leggi positive non vi è sempre una obbligazione così stretta di obbedire al Legislatore con pericolo della vita medesima. Conciossiachè si suppone, che i casi di necessità siano tacitamente eccettuati nella maggior parte delle leggi positive, di maniera che elleno punto non obblighino, allorchè la di loro osservanza porterebbe seco la destruzione della nostra natura, o di gran lunga supererebbe la fermezza ordinaria dello spirito umano. Per cagion d'esempio, una legge di Moisè proibiva ad ogni altro, fuorchè a' Sacerdoti, di mangiare de' Pani della Proposizione. Davidde non ebbe pertanto difficoltà di prenderne per sostentarsi un giorno, ch'egli co' suoi compagni era travagliato in estremo dalla fame. La materia, e la ragione di questa legge davano luogo di presumere, che non dovesse egli lasciarsi morir di fame, piuttosto che mangiare de' Pani consacrati a Dio. Ciò è vero, quando il caso, di cui si tratta, non sia compreso nella legge espressamente, o per una conseguenza necessaria della natura medesima della cosa, la quale obblighi colla perdita eziandio di cose irreparabili, come sono la vita, le membra del nostro corpo, e l'onore.

Ecco i principj più chiari, e i più proprj a decidere tutte le questioni, che si possono proporre sopra una tal materia. Si pongono pertanto due regole. La prima: tutte le volte che in facendo, o non facendo qualche azione, si dimostra direttamente, o indirettamente qualche disprezzo per la Maestà Divina, la legge, che proibisce, o che comanda una tale azione, non ammette punto l'eccezione del caso di qualunque necessità. Perchè in questo caso la natura medesima della cosa fa vedere, che non si dee conservare la propria vita con pregiudizio della gloria di Dio. Così i sette Fratelli, de' quali si parla nel *lib. 2. cap. 7.* de' Maccabei, vollero piuttosto morire, che violare la legge, mangiando delle carni da essa vietate; perchè in tale occasione ciò sarebbe passato per una tacita abiura della vera Religione. La seconda: se in facendo, o non facendo una cert'azione non si dimostri nè direttamente, nè indirettamente alcun disprezzo per la Maestà Divina, la legge, che proibisce, o che comanda

manda ui a tale azione, non obbliga punto indispensabilmente ne' casi di estrema necessità, come quando si tratta di far perdita di cose irreparabili. Imperciocchè allora la gloria di Dio non soffrendo alcun pregiudizio, la sua bontà infinita ci dà luogo di presumere, ch' Egli non voglia astrignerci ad esporre la nostra vita, la nostra fama, e i beni, che possediamo, quando questi sieno assolutamente necessarj alla nostra vita, come a tempo de' Maccabei fu definito (*lib.* 1. *c.* 2. *v.* 41.) intorno al giorno del Sabato, ond' è celebre il detto: *Periculum animæ impellit Sabbatum*. Non perchè Dio non ci possa obbligare anche a soffrire la morte per l' osservanza delle sue leggi di qualsivoglia sorta, ma perchè non si suppone in lui una volontà sì rigorosa, che e' imponga una obbligazione così forte, come in riguardo a' doveri del Gius naturale per rapporto a Dio. Quanto si è detto del Gius positivo Divino, con maggior ragione debbe intendersi del Gius umano. Avvegnachè le autorità di tali leggi, e generalmente ogni stabilimento umano abbia per fine di contribuire con ciò alla sicurezza, o al vantaggio degli uomini, si giudica, che abbiano considerata la debolezza della natura umana, e l' inclinazione, che ci porta a fuggire, o tener lontano tutto ciò, che tende a distruggerci, e come nota il Tommasio *Instit. jurispr. Divin. lib.* 21. *cap.* 21. § 131. il ben pubblico risulta da' beni de' particolari, e per ordinario la conservazione d' un particolare è più vantaggiosa allo stato, che l' osservanza d' una legge umana. Non si niega però, che in alcuni casi tenuti siamo ad obbedire alle leggi umane, a rischio eziandio della vita, quando dall' osservanza della legge sia per nascere maggior vantaggio al pubblico, ovvero quando dalla di lei trasgressione sia per derivare danno maggiore della perdita de' beni, dell' onore, e della vita de' privati; e ciò ha luogo particolarmente in molte occasioni di servizio militare. Questa legge par che dipenda dal volere di quelli, i quali i primi si unirono in società civile, e che conferirono l' autorità sovrana ad un solo, cioè al Principe. Se questi fossero stati interrogati, se piuttosto avessero voluto morire, che in alcun caso trasgredire le umane leggi, avrebbero certamente risposto, che no, purchè non ne fosse derivato un grandissimo disturbo, e sconcerto nel pubblico, e la rovina di moltissimi innocenti. Se dunque le leggi positive non obbligano alla di loro osservanza, quando vi ha timore di un gran-

diffi-

dissimo male, ne vien per conseguenza, che in tal caso non s' incorrano le Censure, che a' trasgressori di queste leggi vengono minacciate. Nè fa in contrario ciò, che dice Innocenzo III. nel *cap. Sacris de his, qua vi, metusque causa fiunt*, imperocchè quantunque ivi il Pontefice non spieghi in qual caso si debba intendere la sua risposta, dalle sue parole nulladimeno sembra con qual regola si possa spiegare, dicendo, che 'l comunicare con uno scomunicato non esenta dall' incorrere nella scomunica, benchè uno vi comunichi indotto da grave timore, allora quando il comunicare con uno scomunicato ridondasse in disprezzo della potestà Ecclesiastica, o in danno della Religione, perchè in tal caso la legge Ecclesiastica obbliga sotto peccato mortale, nel quale da niuno si dee incorrere per alcun timore, sebbene in sommo grado gravissimo, secondo le parole del medesimo Pontefice nell' allegato testo. Ed in fatti, come avverte il Gonzalez in *lib. primum Decretalium tit.* 11. Innocenzo III. ivi tratta di uno, che comunichi con uno scomunicato nelle cose Divine, cioè nella sepoltura di lui. Lochè si fa chiaro, se riandiamo la storia della Chiesa Anglicana in quel tempo. Essendo stato a cagione dell' elezione dell' Arcivescovo di Cantorbery da Innocenzo III. scomunicato Gio. Re d' Inghilterra, e sottoposto all' Interdetto tutto il di lui Dominio, di maniera che i cadaveri de' defunti rimanevano insepolti per le campagne, e si gettavano in luoghi profani, come riferisce lo Spondano all' anno 1208. n. 4., per lo più i Ministri del Re sforzavano con violenza, e con timore, minacciando esilj, confiscazione di beni, e morte, i Sacerdoti, e i Ministri della Chiesa, a seppellire in luogo sacro i corpi degli scomunicati, e a recitare sovra di essi delle orazioni, e de' salmi. Laonde consultato Innocenzo III. dal Vescovo di Nidrosia, cosa si dovesse determinare intorno a quelli, che per violenza, o per timore avevano seppellito, o assistito alla sepoltura degli scomunicati, risponde, che quei violentati non erano incorsi in alcuna Scomunica, perchè questi sembravano: *Magis pati, quam agere*, come dice il prefato Pontefice, imperocchè un' azione forzata non mai è volontaria, quelli che erano stati mossi dal timore, rimanevano sottoposti alla Scomunica: *Quum pro nullo metu (etiam mortis) debeat quis lethalem culpam committere*, quando tende in disprezzo della Religione, o della potestà della Chiesa, *Can.*

Pre-

Primum Can. *Ne quis*, 22. q. 1., e perchè comunicarono volontariamente. *Quum voluntas coacta voluntas sit*, L. *si mulier*, ff. *de eo, quod metus &c.* Comunicando poi cogli Scomunicati nelle cose Divine, e nell' addotto caso di seppellire, o d' assistere alla sepoltura degli Scomunicati seguiva il disprezzo della disciplina Ecclesiastica, e dell' autorità della Chiesa. E così conciliasi l' apparente antinomia dell' opposto *Cap. Sacris* colla nostra dottrina.

(rr) I contratti fatti per timore, benchè grave, sono validi, perchè il timore non esclude la volontà, ma quegli, a cui è stata fatta promessa per grave timore, è tenuto a liberare dall' obbligazione il suo debitore, non perchè la promessa sia inefficace, ma per il danno recatogli ingiustamente, dissi ingiustamente, perchè se il timore fosse giusto, impresso da persona, che possa costringere colla sua autorità a fare una cosa, l' obbligazione non si rescinde dall' eccezione del timor grave. Così uno può esser costretto da un Giudice Ecclesiastico con censura a contrarre matrimonio con una, che stuprò con promessa di prenderla in matrimonio, sebbene costui non fusse per contrarre il matrimonio, se non gli fusse minacciata questa, o altra pena. *Less. lib. 11. cap. 10. dub. 2. & 3. Grot. lib. 2. cap. 17. §. 151.*, perchè avendo dato motivo per esser costretto dal timore della pena, debbe imputare a se medesimo questo timore, imperocchè *Involuntarium ex voluntario ortum habens, moraliter pro voluntario habetur*. Quindi tali contratti si rescindono coll' eccezione pretoria: *Quod metus caussa gestum erit ratum non habeo*, dice il Pretore nella *L. prima*, ff. *Quod metus caussa gestum erit*, e regolarmente tutte le cose fatte per grave timore obbligano, ma si rescindono coll' eccezione, *Quod metus caussa gestum erit*. Così chi per un tal timore rinunzia un Benefizio, può ripeterlo *Cap. Abbas eodem tit.* Se la promessa, o azione fatta per grave timore sia confermata con giuramento (da cui in tal caso si ha giusto motivo di dimandare l' assoluzione) allora non vi è luogo all' eccezione del timore, imperocchè contro Dio, col quale si obbliga l' uomo per mezzo del giuramento, non si dà eccezione, ben' è vero, che una tale obbligazione non passa all' erede del promittente, perchè nell' erede passano le obbligazioni, che nascono da un contratto legittimo. Ma quando uno si è obbligato con giuramento astretto da un timore ingiusto, il contratto

tratto non è legittimo, e solamente ne nasce un'obbligazione personale, quale finisce colla persona, seppure il promittente non comandi all'erede di adempirla, Grot. *lib. 3. cap. 19. §. 5. de jure belli &c.* Gronov. *not.* 23. Quindi non può ripetersi da un corsaro, o ladro, che sia alla strada, ciò che per timore ha estorto da noi con giuramento. Grot. *lib. 2. cap. 17. §. 10.* E quello, che per terrore ha rinunziato all'elezione fatta di lui, sarà ammesso al Benefizio, a cui era stato eletto, se non abbia rinunziato con giuramento, *Cap. Ad aures nostras de iis, quæ vi, metusque &c.* Se abbia promesso con giuramento di rinunziare il suo Benefizio, e l'abbia rinunziato, può ripeterlo. *cap. Ad audientiam eodem tit.* perchè solamente era tenuto in vigore del giuramento a rinunziare. Tutto ciò è verissimo, fuorchè in sei casi, ne' quali si recede da questa regola. E principalmente in causa di matrimonio, qualunque timor grave impedisce, che il matrimonio sia valido, perchè i matrimonj debbono essere totalmente liberi, e perchè le nozze celebrate malgrado una delle parti, sogliono avere infelici successi, *cap. Requisivit, cap. Gemma, & cap. ult. de Sponsalibus*, e dov'è un timor grave, il consenso non si può dir libero, *cap. Cum locum de Sponsalibus.* Parimente non tiene l'obbligazione della dote promessa per grave timore, perchè la dote è cosa accessoria al matrimonio, *L. si mulier, §. si dos, ff Quod metus caussa gestum erit.* Nelle cose della Chiesa non vale eziandio una promessa, o concessione fatta per grave timore, *Can. 1. 25. q. 6.* Il medesimo dee dirsi del voto, *cap. Perlatum, de iis, quæ vi &c.* della giurisdizione estorta per timor grave, *L. Re, ff. de Judic.*, e dell'autorità del Tutore, *L. 1. §. ult. ff. de auctorit. Tut.*, e tutte le sopraddette sei eccezioni sono verissime, anche nel caso, che vi sia intervenuto il giuramento, imperocchè sendo il giuramento accessorio all'obbligazione, non sussistendo l'obbligazione principale, non sussisterà neppure l'accessoria. *L. Non dubium, Cod. de legibus. Cap. si diligenti de foro Compet. & ibi Glossa.* Tutte le sopraddette eccezioni si comprendono nei seguenti versi;

Tutor, Judicium, Dos, Sacrum, Copula, Votum,
Hæc lex vi facta de jure facias fore nulla,
Cetera, Jus patitur, sed posita restituentur.

(11) La concupiscenza, come scrive S. Agostino *lib. 14 cap. 15. de Civitate Dei*, è un vocabolo generale, che comprende ogni passione, e conviene all' ira, all' ambizione, all' invidia, e ad altre passioni dell' animo, benchè più usitatamente prendesi per l' appetito sensuale. Quantunque S. Agostino alle volte coll' Apostolo chiami peccato la concupiscenza, nulladimeno nè l' Apostolo, nè S. Agostino vollero significare con questa denominazione, che la concupiscenza negli uomini fusse peccato, ma intanto la chiama peccato, *quia ex peccato est*, cioè deriva principalmente dal peccato originale, di cui è pena, e da' peccati attuali, per i quali si aumentano gli abiti, e le inclinazioni cattive: *& ad peccatum inclinat*, siccome c' insegna il Concilio di Trento *Sess. 5.*, e l' istesso S. Agostino avea insegnato molto avanti *lib. 1. c. 23. de Nupt. & concup. lib. contra Julian. & lib. 1. c. 13. contra duas epistolas Pelagii*, ed altrove. Quindi la concupiscenza non è male di colpa, male cioè, che imbratti l' anima, ma di pena, male, che tormenta l' anima, agitandola con varie inclinazioni contrarie alla natura propria dell' uomo, quale perciò dee sempre stare in combattimento, e per mezzo della Divina Grazia soggettare al comando della ragione la tumultuante concupiscenza. *Infelix ego homo*, diceva l' Apostolo, *quis me liberabit de corpore mortis hujus?* cioè dal duro giogo della concupiscenza; ed immediatamente risponde a se stesso; *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*, e mediante la vittoria delle passioni fare azioni virtuose; *Nam virtus in infirmitate perficitur*, e quindi aspettare quella corona di giustizia, ch' è riserbata dal Giudice per eccellenza giusto a tutti quelli, che hanno combattuto legittimamente fino al fine, secondo l' Apostolo ad Timoth. 2. *cap. 4. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die Justus Judex*. Per la qual cosa scancellati nel sacro Battesimo tutt' i peccati, e rimessa tutta la pena ad essi dovuta, rimane nulladimeno in noi la concupiscenza, benchè in gran parte diminuita (siccome si diminuisce sempre, quantunque non si estingue mai totalmente nel ricevimento degli altri Sacramenti, particolarmente dell' estrema Unzione, il di cui effetto principale è in riguardo alle reliquie de' peccati) non perchè, dice S. Agostino,

per mezzo di essa divenghiamo rei di vantaggio, ma perchè combattendola non le siamo giammai.

(13) La concupiscenza dicesi prevenire il consenso della volontà, quando il movimento degli spiriti animali, niente concorrendovi la volontà, anzi malgrado di lei, si eccita negli organi corporei per le affezioni del corpo, per la presenza, e rappresentanza degli oggetti. Nel qual caso si verifica ciò, di cui querelavasi l' Apostolo ad Rom. 7. v. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago*, cioè, conforme col medesimo Apostolo spiega l' Estio. *Non quod volo bonum mente, hoc facio carne, sed quod nolo malum mente, hoc ago carne*. Imperciocchè voglio non esser agitato da' movimenti della concupiscenza, ma non l' ottengo. Nell' istessa maniera spiega questo luogo dell' Apostolo S. Agostino nel libro primo contro le due Epistole dei Pelagiani: *Facere ergo se dixit Apostolus, & operari non affectu consentiendi, & implendi, sed ipso motu concupiscendi*. Perlochè le parole dell' Apostolo s' intendono di quei movimenti, che non sono in nostro potere, e per conseguenza non ci s' imputano a colpa; onde soggiunge l' Apostolo: *Et quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, cioè il fomite del peccato, il sperimentare il quale senz' acconsentirvi è pena, non colpa. Onde concludeva: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. La concupiscenza antecedente però non toglie il volontario, cioè non impedisce, che un' azione sia volontaria, e peccaminosa, perchè non toglie affatto la cognizione dell' intelletto, nè l' inclinazione della volontà, anzichè la volontà si porta con maggiore inclinazione verso di un oggetto, quando opera seguendo la concupiscenza, S. Thom. 1. 2. q. 6. art. 7. E' vero, che la concupiscenza antecedente previene il consenso della volontà, ma la volontà può resistere alla concupiscenza, imperciocchè, come dice l' Apostolo S. Jacopo Epistola Cath. *cap. 1. v. 15. Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum*: ma ogni peccato è volontario, dunque la concupiscenza non toglie il volontario, ma lo partorisce. *Peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem*. Non si nega però, che possa esser tale la forza della concupiscenza antecedente, che acciechi quasi totalmente l' intelletto, nel qual caso si diminuisce il volontario, e si dee più facilmente scusare il peccato. Così meno pecca

quegli

quegli, che provocato, e irritato si sdegna, e s'infuria, che quegli, che non mosso da alcuna cagione si adira cogli altri, ma questi movimenti sebbene prevengono il pieno, e perfetto consenso della volontà, non impediscono un consenso incoato, per parlare col termine delle Scuole, e sempre-no; onde tali movimenti si appellano *Secundo primi*, a distinzione de' movimenti chiamati *Primo-primi*, quali talmente prevengono il consentimento della volontà, che sembra, che derivino piuttosto dalla macchina del corpo, che dalla ragione; qual' è il movimento di quello, che percosso si rivolta contro del percussore in un tratto senza riflettere, se sia suo Padre, o Padrone, o altr' uomo, che meriti venerazione; neppure possano darsi i movimenti primo-primi; imperocchè al parere di un dottissimo Filosofo del secolo passato, le passioni, per quanto violente elle sieno, non distruggono giammai interamente il potere della volontà. Se poi la volontà dà occasione a questi movimenti, allora dicesi la concupiscenza seguire il movimento della volontà, ed è certissimo, che le azioni da quella provenienti sono volontarie, e di pura malizia. Vigilanza dunque, e diligente attenzione per non esser sorpresi dalla concupiscenza in prestando ad essa il consenso, e lungi affatto dall' irritarla, e dal porgerle incentivo, per non essere da lei dominati: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore*, scriveva S. Paolo a' Romani 6. v. 12., *ut obediatis concupiscentiis ejus*. Conciossiachè a tal segno va crescendo il predominio, e la forza della concupiscenza, che un duro giogo di servitù impone all' infelice uomo, lo stringe con catena, e lo riduce quasi in disperazione di rimettersi in libertà: *Velle meum tenebat inimicus*, si querelava S. Agostino *Confess. lib. 8. c. 5.*, *& inde mihi catenam fecerat, & constrinxerat me*. Ecco gli anelli, che compongono questa catena. Primieramente la volontà perversa, sebbene meno assai, quando commette il primo atto del peccato, per cagion d'esempio, della lussuria. Quindi la libidine, o 'l prurito della concupiscenza, che si accende sempre più, la quale dopo l'esperienza del piacere, stimola a nuovamente peccare. Indi la consuetudine, per cui la volontà si rende inclinata al vizio per la frequenza degli atti. Finalmente la necessità, o sia una violenza sì grande della consuetudine, che pone in disperazione di resistere, e ciò per una giusta pena, a cui la volontà si è sottoposta, onde trattiene mol-

tissimi in gravi peccati di lussuria, d'ubbriachezza, di accidia. *Quippe ex voluntate perversa facta est libido, & dum servitur libidini, facta est consuetudo, & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis quibusdam sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus*. E questo è quel profondo, nel quale essendo venuto il peccatore, disprezza Dio, e gli uomini, o almeno invano approva le cose migliori, che conosce, e seguita le peggiori strascinato dall'impeto della predominante concupiscenza. Non si possono meglio spiegare gli effetti della violenza della concupiscenza, e della prava consuetudine, che co' medesimi sentimenti, e coll'istesse espressioni veramente bellissime, e fruttuosissime di S. Agostino nel sopraccitato capitolo: *Voluntas autem nova*, prosegue a dire il Santo, *quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem, fruique te vellem, Deus, sola certa jucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem, vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se, atque discordando dissipabant animam meam. Sic intelligebam meipso experimento id quod legeram: quomodo caro concupisceret adversus spiritum, & spiritus adversus carnem. Ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam. Ibi enim magis jam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat: quoniam volens quo nollem perveneram. Et quis jure contradiceret, cum peccantem justa poena sequeretur?* E con una bellissima similitudine spiega gli effetti del combattimento della concupiscenza, che deriva dall'inveterata consuetudine di peccare. Siccome avvenir suole, dic'egli rivolto a Dio, ad uno oppresso dal sonno, così era io aggravato dal peso del secolo, e i pensieri, *quibus meditabar in te*, erano simili agli sforzi di coloro, che vogliono svegliarsi. E siccome non v'è alcuno, che sempre dormir voglia, differisce però l'uomo per lo più di scuotere il sonno, quando le membra sono sorprese da un grave torpore, che le occupa anche con suo dispiacimento, quantunque il tempo sia d'alzarsi: così io giudicava esser cosa migliore arrendermi alla tua carità, che cedere alla mia passione: *Sed illud placebat, & vincebat: hoc libebat, & vinciebat. Non enim erat, quod tibi responderem dicenti mihi:*

Surge

Surge qui dormis, & exurge a mortuis, & illuminabit te Christus, & undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta, & somnolenta. Modo, ecce modo, sine paullulum. Sed modo, & modo non habebant modum. & sine paullulum in longum ibat. Frustra (ad Rom. 7.) *condelectabar legi tua secundum interiorem hominem, cum lex alia in membris meis repugnaret legi mentis meæ, & captivum me duceret in lege peccati, quæ in membris meis erat.* Una tal violenza della consuetudine di peccare, che appellasi ancora *Lex peccati*, non può superarsi, se non per mezzo di una Grazia singolare, che con ardentissime suppliche a Dio, *qui potens est omnia facere*, (ad Eph. 3. 20.) *superabundanter quam petimus, aut intelligimus* implorar deesi dal peccatore, e da quelli, che si affaticano caritatevolmente per correggerlo. *Miserum ergo me*, conchiude Agostino con l'Apostolo, *quis liberabit de corpore mortis hujus, nisi Gratia tua per Jesum Christum nostrum?*

(14) La libertà *a Coactione*, o libertà di spontaneità appellasi dai Teologi quella, con cui la volontà opera libera da ogni forza esterna, colla qual libertà la volontà ama generalmente il bene, e odia il male, colla qual volontà i Beati amano Dio, perchè non per alcuna violenza, ma per puro amore, e volonterosamente si uniscono a Dio, nelle quali azioni non v'è nè merito, nè demerito. La libertà *a Necessitate*, o libertà di elezione, la quale semplicemente dicesi libertà, o libero arbitrio, è quella, ch'esclude ogni necessità, che provenga sì dalla natura, che da una forza esterna. Per necessità di natura s'intende quella naturale inchinazione, o propensione della volontà a cercare, o necessariamente aborrire qualche cosa, come a cercare il bene, e aborrire il male. Necessità proveniente da forza esterna, come d'altronde può intendersi, si chiama quella forza fatta ad uno contro la propria inclinazione, come quando uno vien posto in catene. La differenza, che passa fra queste due necessità, è, che quest'ultima essendo contro l'inclinazione della volontà, impedisce, che un'azione sia libera, e volontaria: la prima, come dipendente dalla volontà medesima, non impedisce, che l'azione sia volontaria, ma solamente toglie la libertà presa rigorosamente, cioè in quanto consiste nell'elezione; dal che inferir si dee, non darsi libertà *a Necessitate* rispetto all'ultimo fine, o beatitudine nostra, non poten-

do

do noi far di meno di non beamare la nostra felicità, così i Beati *liberter*, ma con *libere* amano Iddio: nè darsi parimente in riguardo di quelle cose, e senza le quali non potrebbe giammai conseguirsi, tali sono l'essere, e il vivere della mente, secondo l'insegnamento di S. Tommaso 1. 2. q. 10. *art.* 2. *ad* 3. Quello, che S. Tommaso afferma dalle cose congiunte col sommo Bene, il medesimo debbe asserirsi delle cose, che hanno connessione col sommo Vero: tali sono gli assiomi comuni, e le proposizioni, il di cui attributo si contiene chiaramente, e distintamente nell'idea del soggetto; imperocchè a queste non può non consentire la nostra volontà. Resta pertanto, che la libertà *a Necessitate* consista rispetto alle cose, che sono mezzi al fine, e che non sono congiunte necessariamente con esso, e che ora possono comparir buone, ora non buone, come dice S. Tommaso nel citato articolo con tali parole. *Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle. alia autem qualibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, & secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate.* Conciossiachè la volontà rimane sempre libera quanto all'opposto, perchè quantunque nell'atto, che ama una cosa, che le apparisca buona, non sia indifferente, nè sia determinata all'opposto, non potendo nel medesimo tempo, che ama, insieme non amare, o avere in odio, ritiene però la facoltà di non amare, quando non le comparisca più per buona, lo che basta, perchè la volontà sia libera, e indifferente, se non *quoad actum*, almeno *quoad potentiam*, per parlare colle Scuole, quale indifferenza si ricerca per la libertà. Onde negli uomini v'è l'indifferenza, o libertà di contrarietà, rispetto al bene, e al male, in quanto, tra più oggetti buoni, e cattivi la volontà ne può scegliere, o rigettare uno, o più con preferimento agli altri. V'è l'indifferenza, o libertà di contradizione, per cui la volontà può scegliere, o rigettare un oggetto, secondo che buono, o cattivo le sembri. Gesù Cristo non ebbe indifferenza di contrarietà rispetto al bene, e al male, come impeccabile, nè indifferenza di contradizione intorno all'ultimo fine, come comprensore dal primo momento della sua concezione, ma ebbe l'indifferenza nello scegliere

i mezzi

i mezzi in riguardo all'ultimo fine. Imperocchè, per non dir niente della volontà Divina, la quale è la medesima del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo, ed è liberissima, e del tutto indifferente in tutte quelle azioni, i di cui termini sono fuori di Dio, è certo, che Gesù Cristo, come Uomo era del tutto indifferente in quelle cose, intorno alle quali la di lui volontà umana non era determinata per necessità di natura. Quindi eccettuando l'amore di Dio, per la di cui beata visione anche in terra, essendo insiememente Comprensore, e Viatore, da lui era tirato come dal sommo Bene per una certa necessità, alla quale non poteva resistere, la volontà umana di Cristo non era determinata necessariamente alle cose comandate dalla legge naturale, e dal precetto Divino, ma solamente vi era mossa dalla pienezza della Grazia, che in lui era in riguardo all'ultimo fine, quale solo essendo il sommo Bene poteva muovere la volontà di Gesù Cristo. Così Gesù Cristo fu indifferente nell'offerirsi per gli uomini a Dio Padre, in quanto gli uomini erano motivo della sua offerta, e così si offeriva in modo, che poteva non offerirsi, conciossiachè gli uomini non sono il sommo Bene, nè in conseguenza Cristo era determinato al loro amore, ed alla loro redenzione da veruna necessità di natura, ma solamente dalla pienezza della Grazia in ordine all'ultimo fine. Onde quando mosso dall'amor di Dio pregava per loro, quando soffriva infiniti travagli, ed una morte penosissima, in tutte queste cose riteneva la libertà, e l'indifferenza. Così soffrì la morte con libertà di non soffrirla. *Oblatus est, quia ipse voluit*, Isaiæ *cap.* 53. *v.* 7., cioè la soffrì non riguardo agli uomini per necessità di natura, ma la scelse per la pienezza della Grazia, affine di obbedire all'assoluto comando dell'Eterno suo Padre, *qui proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, perchè la di lui morte, come comandata da Dio, era un mezzo necessariamente connesso all'ultimo fine col sommo Bene, da cui non mai poteva allontanarsi Cristo, Dio, e Uomo. Questa differenza passa fra Gesù Cristo, e gli uomini nello stato della natura corrotta, che per il merito di Gesù Cristo, che soddisfaceva per noi, si ricercava solamente l'indifferenza nello scegliere i mezzi in ordine all'ultimo fine; per il merito degli uomini si ricerca l'indifferenza, o libertà di contrarietà rispetto al bene, e al male,

per-

perchè la cagione del suo merito particolarmente consiste nel raffrenare le passioni (dalle quali era esente anche come Uomo Gesù Cristo) e coll' ajuto della Divina Grazia quelle domare, e vincere, meritando noi con astenerci, mediante il soccorso di Dio, dal male, che è in libertà nostra il commettere, e facendo il bene, che possiamo tralasciare. Quindi è, che nell' Ecclesiastico *cap. 31 v. 10* si legge: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit*. Onde i Sommi Pontefici Innocenzo X., ed Alessandro VII. condannarono la proposizione di Giansenio: *Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.*

(15) Per lo peccato di Adamo non hanno perduta gli uomini la libertà essenziale dell' arbitrio, ma solamente quella libertà, che dicesi accidentale, riguardo al bene operare. Per meglio intendere tutto ciò, e confutare quello, che dicono i Calvinisti intorno alla Grazia, e libero arbitrio, fa d' uopo spiegare, che per nome di libertà essenziale s' intende il potere la volontà scegliere, o riprovare una tal cosa e qual facoltà dicesi essenziale, perchè se l' uomo fosse privo di questa, lascerebbe d' essere uomo, e diverrebbe eguale alle bestie, le quali, benchè sieno libere *a Coactione* nel cibarsi, nel procreare, non sono però libere *a Necessitate essentiali*. La libertà accidentale è quella, che può, o non può ritrovarsi nell' uomo, salva la libertà essenziale, e consiste in una possanza, e spedita prontezza ad operare. Secondo la divisione della libertà, la necessità altra è essenziale, altra accidentale. La prima talmente determina l' uomo spogliato dell' essenziale libertà di scegliere, e non scegliere, ad una cosa, di maniera che gli sia impossibile di operare altrimenti. L' accidentale poi spoglia solamente l' uomo di una qualche accidentale libertà nel fare, o non fare una qualche azione particolare. Posto questo diciamo: quantunque l' anima nostra non possa spogliarsi giammai della libertà essenziale, nulladimeno però questa libertà essenziale indifferente, e pronta ad amare, e non amare innomerabili oggetti, talvolta per vizio della stessa volontà si può diminuire in gran parte nell' uomo. E per non discostarci dalle cose morali, ora l' uomo si sente mosso, e pronto a voler questo, o quel bene, a voler questa, o quella virtù; ora si sente impedito o impotente. L' uomo poi o ama la giustizia, o l' iniquità

o ope-

o opera avendo in vista l'amor di Dio, o l'amore delle creature. Quando amiamo la giustizia, divenghiamo servi della giustizia, e a lei obbedendo con prontezza, e facilmente vogliamo, e facciamo tutto ciò, che è conforme a questa virtù, difficilmente desideriamo, e facciamo ciò, che a lei è opposto: e *vicecersa*, quando seguiamo l'iniquità, siamo servi dell'iniquità, e vogliamo, e con una maravigliosa facilità eseguiamo ciò, che ella comanda, e ci sentiamo pigri, e impotenti alle opere virtuose. La prontezza dunque, e la possanza di volere, e di fare tutto ciò, che è conforme all'affetto regnante nell'uomo, intanto si appella libertà, in quanto niente impedisce l'uomo, che siegua, e adempisca i desiderj dell'affetto signoreggiante in lui, o si appella libertà rispetto all'uomo, che è libero, e sciolto dall'imperio dell'affetto opposto. Necessità poi, e servitù chiamiamo l'impotenza di obbedire agli affetti contrarj, o la determinazione agli atti convenienti all'affetto predominante. Ma tanto la libertà, che la necessità di tal sorta sono accidentali, e necessità avventizie differenti da quella libertà essenziale, senza di cui non potrebbe essere l'uomo, perchè può averla, e non averla. Quindi veggiamo accadere, che un uomo abbia l'essenziale natia libertà del suo arbitrio, e non sia però libero, e pronto ugualmente a due cose contrarie, o opposte, ma sia spinto da una necessità accidentale a volere, o fuggire una cosa. Quanto poi è maggiore la forza dell'affetto buono, o cattivo, tanto maggiore è la libertà, o necessità accidentale, di maniera che di qualsivoglia sorta sieno le determinazioni ad una cosa, e gl'impedimenti all'altra, sia sempre in potere dell'uomo dare, o non dare l'assenso, o all'impulso de' buoni affetti, o agli stimoli dell'inique passioni: e questo è proprio di quell'essenziale libertà, di cui neppure Iddio può spogliare l'uomo, attesa l'infallibile sua promessa: *Sub te erit appetitus . . . . . & tu dominaberis illius*. Geneseos *cap. 4. v. 7.* La libertà accidentale nell'uomo in adempire gli obblighi della Carità, ed all'operare virtuosamente, è mancata in noi pel peccato del primo Uomo, il che volle significare S. Agostino, quando disse aver noi perduto il libero arbitrio, intendendo, che l'uomo dopo che peccò, e soggettossi al giogo della signoreggiante concupiscenza, fu spogliato di quella prontezza, e facilità, di cui era dotato il primo Uomo per amare il bene incomparabile,

e adempiere la Divina legge, e al contrario fu portato dalle passioni dominanti all' amore delle cose create, e a scegliere le opere peccaminose. In questo stato di cose adunque, se il Divino Riparatore non ci libera da una tale schiavitù, se colla sua grazia, e coll' inspirazione di un santo amore, che non si distingue dalla carità attuale, e di una virtuosa dilettazione, che vinca la dilettazione contraria, non ci libera dalla tirannia del peccato, e delle cattive inclinazioni, non sarà mai l' uomo libero, e pronto ad amare le virtù, e adempiere le opere giuste, ma sarà libero, e pronto ad obbedire alla legge del peccato, e a fare opere cattive. Di questa libertà accidentale fu contesa fra S. Agostino, e Pelagio. Asseriva Pelagio, non meno libero essere l' arbitrio de' discendenti da Adamo in riguardo alle opere buone, di quello fu nell' istesso Adamo nello stato dell' innocenza, e perciò credeva esser tali le forze della volontà umana, e di maniera pronta, e libera la possanza dell' uomo alle opere della carità, che senza l' ajuto di Dio potesse operare giustamente. Concedeva Agostino, esser per anche libero l' arbitrio dell' uomo, negava poi essere in quello stato, in cui era l' arbitrio di Adamo innocente, dicendo, essere adesso debole, inferma, e fiacca la volontà abbattuta per la schiavitù del peccato, e agitata dagli stimoli delle passioni, aver bisogno del soccorso della Grazia Divina, e dell' influsso della Carità: *Ad non peccandum*, dice Agostino insieme con quattro altri Vescovi nella lettera una volta 95. adesso 177. scritta ad Innocenzo I. *idest ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen ejus potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas*. E' cosa infallibile, che l' uomo può colle forze naturali, e del libero arbitrio trasgredire i Divini precetti, ma è altrettanto infallibile, che da se stesso non può risorgere dal peccato, abbracciare la Fede, ed amare il fonte di ogni bene. Posso chiudere gli occhi, quando voglio, diceva il Dottore della Grazia, non posso però vedere, benchè quelli aperti sieno, se non risplenda la luce, ed ajuti a vedere: non altrimenti, per adempire i Divini precetti è necessaria la Grazia, e l' ajuto di quello, che già disse. *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto* 1. *ad Cor.* 12. 3. *Sine me nihil potestis facere;* e *Nemo potest ad me venire, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, Johann. 6. & *Non vos me &c.* Johann. 15. Imperocchè

rocchè: *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, ad Rom. 9. Per tralasciare tanti, e tant' altri testi delle Sacre Scritture, e luoghi de' Padri, quali ad una voce propongono questa verità, che la nostra volontà sola non è bastante a bene operare, vaglia per tutte le attestazioni di S. Paolo ad Corinth. 2. *cap.* 3. *v.* 5. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Deus enim est, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, ad Phil. *cap.* 2. *v.* 13. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum*, Epist. Cath. c. 1. Gran prudenza, e prima della prudenza una Grazia grande di Dio, così S. Gio. Grisostomo nel *lib.* 3. *cap.* 7. del Sacerdozio, riconoscendo la Grazia preveniente le nostre buone opere. E' di fede, che Iddio ha preparate per tutti le sue grazie, e attualmente ancora le comparte loro, quando non se ne rendano indegni, non solamente con preventi inspirazioni eccitandogli al bene per mezzo della Grazia, che dicesi *sufficiente*; ma conferendo loro eziandio il volere, e la virtù di produrre la santa operazione per mezzo della Grazia, che dicesi *efficace*. Per istruire maggiormente il maraviglioso accordo della Grazia col nostro libero arbitrio, e confutare gli errori di Giansenio, di Baio, e di Quesnello a questo proposito, fa d'uopo spiegare la natura, e l'indole della Grazia sufficiente, ed efficace, tanto più, che conforme osserva il Contensonio *lib.* 3. *dis.* 2. *cap.* 2. da' saldi principj de' SS. Agostino, e Tommaso in materia di Grazia, risaltano le regole più esatte della morale Cristiana. Per nome di Grazia sufficiente non intendiamo quell' ajuto sopranaturale perfettamente bastante a qualche buona operazione, oltre di cui non sia assolutamente necessario altro ajuto per produrre l'opera, perchè in quello senso alla Grazia efficace piuttosto una tale denominazione si conviene, e realmente così l'appellano S. Agostino, ed altri Padri, come osserva il Vasquez, ma significar vogliamo quell' ajuto Celeste, che dà una vera, e propria potenza di adempire i divini comandamenti, non così valida però, e completa, che a produrre l'atto necessaria non sia la Grazia efficace, *Dat posse, non velle*. E se ciò il *Velle*, questo è talmente imperfetto, *ut desideria carnis contraria concupiscentiis non vincat, nisi superveniente flagrantissima, & potentissima Caritate*. E' un ajuto, *sine quo non*

 pos

possiamo operare; non è un ajuto, *quo* operiamo. *Theologi illud sufficiens vocant auxilium*, scrive il Lemos *tom. 4. Panopl. 2. part. tract. 3. cap. 6. non per quod datur tantus influxus, quantus requiritur, ut actio sit, sed illud, quod dat sufficientiam, & possibilitatem, ut homo bene operetur, si velit, ut ex Patre Augustino dictum est sæpe, quamvis ut de facto velit, alium potentiorem requirit influxum. Non igitur est de ratione auxilii sufficientis, ut per ipsum detur tantus influxus, qui requiritur, ut fiat actio, quia hoc officium est Gratiæ efficacis*. La grazia sufficiente ed eccitante previene ordinariamente l'efficace, e prepara a riceverla, illustra la mente, produce nell'anima de'santi movimenti, non ha però tutto l'effetto, diminuisce l'ardore della concupiscenza, non la supera totalmente, intenerisce il cuore, gl'inspira de'pii disiderj, i quali sebbene imperfetti, lo tengono più chiuso al mondo, e più aperto a nuove grazie, e a più abbondanti soccorsi, in somma abilita l'uomo all'osservanza della Divina Legge, ma non lo rende attualmente osservante; e questo non per difetto, e debolezza sua, poichè una benchè minima grazia è bastante per se stessa per le opere salutevoli, definendosi da'SS. Agostino, e Tommaso la Grazia: *Occultissima, & potentissima Divinæ potestatis medicina*, ma per difetto della nostra natura corrotta, e per l'ostacolo della carnale, e più robusta dilettazione, per cui il cuor dell'uomo *congelascit adversus Deum, & fit durum adversus imbrem gratiæ ipsius, ut fructum ferat*, giusta il sentimento di S. Agostino. Chi ha gli occhi, e 'l lume, ha la potenza di vedere, ma non vedrà, se per una qualche infermità non potrà aprire gli occhi. La similitudine è del medesimo Padre. La Grazia dunque sufficiente, se si consideri in confronto dell'efficace, è piccola, ed invalida per produrre la santa operazione, conforme la produceva nello stato di natura intera, ed innocente, in cui Adamo avea l'ajuto prossimamente sufficiente per l'osservanza di qualsivoglia precetto in tutte, e ciascune occasioni. Ma se in quello, che ha una piccola grazia, non vi è, che una potenza rimota in riguardo ad eseguire i Divini comandamenti. *Qui ergo vult facere Dei mandatum, & non potest*, dice S. Agostino *lib. de Gratia, & lib. arb. cap. 17. jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam, & invalidam*, a cui pertanto si resiste, come pur troppo dichiara la sperienza, e ce l'attesta la Sacra

Scrit-

Scrittura: *Vocavi, & renuistis. Curavimus Babylonem, & non est sanata.* perlochè fu da' Sommi Pontefici Innocenzo X. e Alessandro VII. giudicata eretica la proposizione di Giansenio: *In statu naturæ lapsæ interiori Gratiæ numquam resistitur*; vi è però una potenza prossima per fare orazione, ed implorare da Dio una volontà grande, e robusta. Di questa orazione non avea bisogno Adamo, siccome nemmeno l'Angelo, non vi essendo stato bisogno di una virtù, e di un ajuto maggiore della Grazia, dove niente, per servirmi della frase d'Agostino, *concupiscentialiter resistebat. Quis autem optat, quod in potestate sic habet*, S. Agost. *lib. 2. de pecc. mer. cap. 6., ut ad faciendum nullo indigeat adjumento?* Imperocchè sarebbe stata cosa vana chiedere nuove forze, *in tanta non peccandi facilitate*, come parla il S. Padre *cap. 12.* essendo le maggiori forze intrinseche effetto di un maggior soccorso intrinseco, che non abbisognava, quando la Grazia sufficiente era insieme efficace pel consenso della volontà, che non soffriva alcun contrasto. Laonde il nostro S. Dottore riferendo le parole dell'Apostolo, *Oramus autem ad Dominum, ne quid faciatis mali*, dice: *Si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, priusquam esset humana natura vitiata, non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur.* Poteva nulladimeno Adamo pregare Dio, acciocchè tenesse lontano il tentatore, per non essere allettato al male, ed esser esposto al pericolo di cadere. Poteva dimandare un'esterna protezione di Dio, dalla quale gli Angeli buoni, *magis adjuti*, si mantennero saldi nel bene. La buona volontà pertanto soprammentovata nell'allegato *cap. 17. lib. de Grat. & lib. Arb.* deriva dall'ajuto, *sine quo non*, o dalla Grazia sufficiente, da cui nell'uomo è eccitato il desiderio di adempire il precetto, il quale eccitamento però è invalido, se non sia reso robusto dall'ajuto *Quo*, o dalla Grazia efficace. Molto scrive a questo proposito S. Agostino nel *lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 15. Ad hoc enim valet, quod scriptum est, Si volueris, conservabis mandata: ut homo, qui voluerit, & non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, & oret, ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata.* E nel *lib. de nat. & Grat. cap. 15. Conetur ergo* dice, *anima domare linguam, & dum conatur, poscat auxilium, & oret linguam, ut domitus linguam.* Lo sforzo, e l'orazione sono effetti della Grazia sufficiente; il do-

il domare realmente la lingua è effetto della Grazia vincitrice. Acciocchè poi uno sia in potenza prossima di orare per impetrare l'ajuto efficace per ubbidire alla legge, dee in primo luogo credere, che gli sia comandato da Dio: *Quid est ergo mandare tuae credendi?* (il S. Dottore nel Salmo 118.) *nisi credidi, quod tu illa mandaveris, non aliquis homo*. Oltre a quest'atto di fede nell'intelletto, si ricerca un atto di dilezione nella volontà, definendosi particolarmente la Grazia: *Inspiratio sanctae dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus*, col quale desideri fare quello, che Dio comanda. Non per altro fine prega, se non perchè vuole, e desidera adempire il precetto. Quindi S. Fulgenzio spiegando quella breve orazione degli Apostoli: *Domine adauge nobis fidem* Lucae 17. 5. dice, *Quia Gratia, quae illis initium fidei contulerat, ipsa in eis augendae desiderium suscitabat*. La cognizione del precetto deriva dalla Grazia d'illuminazione nell'intelletto: il desiderio di ubbidire al precetto, dalla inspirazione santa nella volontà. Di più a questi due atti è necessario il terzo, mediante il quale l'uomo riconosca di non aver forze sufficienti per eseguire il precetto, *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*: ad Rom. 7. 18, ed ammaestrato dalla propria debolezza, ed in virtù de' due atti precedenti sia costituito in potenza prossima di orare. Imperocchè conoscendo per esperienza di esser portato in contrario dalla ribelle concupiscenza, ed essere impotente alle buone operazioni, in virtù della fede, e dilezione antecedente vien prossimamente eccitato all'orazione: *Quisque igitur beneficium rogat*, (S. Fulgenzio nella lettera ad Probam c. 20.) *& adjutorium flagitat, necesse est, ut evidentiam suae imbecillitatis, & egestatis agnoscat, & ideo egestati nostrae dari sibi, quod non habet, poscit*. Quelli, che non riconoscono la propria impotenza, presumono delle sue forze, credendole sufficienti ad obbedire al precetto della legge, *& ista implicati superbia*, dice S. Agostino lib. 3. a Bonif. c. 7. *ad Gratiam non convertuntur juvantem*; ed esponendo il Salmo 29. *Dixi, in abundantia mea non movebor in aeternum*, ed applicandolo a Pietro nel lib. *de corrept. & Gratia cap. 9.* dice, *Haec vox, & Apostoli Petri esse potuit, dixerat quippe & ipse in abundantia sua: Animam meam pro te ponam, sibi festinando tribuens, quod ei fuerat a Domino postea largiendum. Avertit autem ab illo faciem Dominus, & factus est* con-

contuebatur , ita ut sum mei pro illo meinoae , tte nega-ret A questa presunzione parimente attribuisce la caduta di alcuni Confessori , che non resisterono a' tormenti de' tiranni. Così di loro parla *Conc. c. in psal.* 60. *Multi defecerunt . Et credo illi defecerunt , qui de se praesumserunt , sed viribus suis multum dederunt .* E nel Salmo 101. *Qui ergo defecerunt , Dominum non invocaverunt , de sua fortitudine praesumserunt .* Quindi un fedele per la cognizione della propria impotenza , e per gli atti di Fede , e di Carità acquista la potenza prossima ad orare . La fede eccita la speranza in Dio : *Quod enim lex imperat , fides sperat* , dice Agostino nel Sermone 3. *de verbis Apostoli* , e nel *lib. de Grat. & lib. arb. cap.* 16 *Fides orando impetrat , quod lex imperat* , e nell' istesso argomento *lib. de Spir. & lit. cap.* 13. *Ac per hoc , lege operum , dicit Deus . Fac quod jubeo , lege fidei dicitur Deo : Da quod jubes . Ideo enim jubet lex , ut admoneat quid faciat Fides , idest ut cui jubetur , si nondum potest , sciat , quid petat* ; dalle quali cose raccogliesi , ritrovarsi nell' uomo fedele insieme colla legge la facoltà prossima di orare , che è come una legge dataci per la promessa di Dio , per la quale diciamo al medesimo : *Da quod jubes .* Dal desiderio spirituale di adempire il precetto , o sivvero dalla santa dilezione , e dal giudizio pratico della mancanza di forze , o della di lui confessione s' impetra la Divina Grazia . Il S. Dottore sopra il Salmo 118 , e l' accennato versetto : *Os meum aperui , & attraxi spiritum , quia mandata tua desiderabam . Quid desiderabat , nisi facere mandata Divina ? sed non erat unde facere infirmus fortia , & parvulus magna . Aperuit os , confitens , quod per se ipse non facit , & attraxit unde faceret . Aperuit os petendo , quaerendo , pulsando & sitiens hausit spiritum bonum , unde faceret , quod per se ipsum non poterat , mandatum sanctum , & justum , & bonum .* Con tali mezzi ottenendo la grazia dell' orazione , il fedele già eccitato dalla Grazia sufficiente , può conseguire spirito , e virtù per superare la resistenza delle violente passioni con un più forte , ed efficace ajuto Divino , verificandosi , che all' uomo , il quale col soccorso della Grazia preveniente (non potendo l' uomo coll' opere naturali , nè *De congruo* , e molto meno *De condigno* , come dicono , meritarsi qualunque grazia . *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum* , scrisse S. Ambrogio Homil. secunda de

occ.

occ Gent. c. 2. post. med. & *datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem*) fa dal canto suo quanto può, Dio comparte una grazia più abbondante, e più robusta per superare i tentamenti, e la forza della cupidità ritrosa [?], e rubella: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari*, ne assicura il Dottor delle Genti 1. *ad Corinth cap.* 10. 13., *supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum*. Se questo si verifica di tutt' i fedeli, maggiormente dee dirsi de' giusti, perchè un giusto non è abbandonato dalla Grazia, se egli prima non abbandona Iddio; e se abbandona Iddio, diventa peccatore, ed in questo stato restando fedele ha la Grazia sufficiente, almeno per fare orazione. Non è adunque la Grazia sufficiente, come osserva Giansenio, tale, che renda impossibile l'operare il bene nello stato presente di natura colpevole, e corrotta, per non aver ella forza di superare la resistenza delle ribellate passioni, sicchè sia piuttosto inutile, e perniciosa, facendo l'uomo meno scusabile nella sua caduta; imperocchè quella medesima Grazia, che ci eccita a volere il bene, conoscendo noi la propria infermità derivata dalla sregolata concupiscenza, che prossimamente ci rende impotenti ad operare il bene, coopera, e ci giova a chiedere l'ajuto prossimamente necessario per adempire il precetto: *Nemo temeraria illa, & a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet)*, così determina il sacro Concilio di Trento nella *Sess.* 6. *de justificat. cap.* 11. *Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia, nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat, ut possis.* (Dalle quali parole. *Facere quod possis*, confermate con altro passo di S. Agostino: *Ideo enim lex jubet ut admoneat, quid faciat fides, ut cui jubetur, si nondum potest, sciat quid petat, si autem continuo potest, & obedienter facit, debet etiam scire, quo donante facit*, subitamente inferisce il sapientissimo Cardinal Noris, *ex quibus patet quandoque auxilium proxime sufficiens praesto esse, inquit enim, si autem continuo potest*, e gli Agostiniani Teologi sostengono, colla Grazia sufficiente potersi fare alcuni atti buoni, tenui però, ed imperfetti, sebbene in contrario sentano i Tomisti.) Laonde furono dall'oracolo del Vaticano condannate le seguenti proposizioni. *Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus*, & ec.

& omnibus, secundum praesentes, quas habent, vires, sunt impossibilia, deest quoque illis Gratia, qua possibilia fiant Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic ut proinde petere possimus: a Gratia sufficiente libera nos, Domine. Se poi il peccatore divenisse infedele, o aggiugnendo peccati a peccati cadesse nell' abisso dell' indurazione, può Dio in pena del peccato meritamente negargli la Grazia sufficiente, e se ciò accadesse, gli sarebbero imputati i peccati. Gl' Infedeli non credendo in Dio, non chiedono la Grazia per osservare la legge. *Quum multi vero tentati*, scrive l' Estio, *non petunt; imo quum multi petere non possunt: ii maxime, qui Deum non noverunt. Nam quomodo invocabunt, in quem non crediderunt?* ad Rom. 10. *Lib. 3. de Claribus cap. 3. pag. 176. Quod plane certissimum est, nam ex spe petimus a Deo, quem adjutorem credimus, quis vero quicquam petat ab eo, quem in mundo existere nescit? Igitur Infideles, qua tales, hoc est, prout nullam vel naturalem, aut supernaturalem Dei cognitionem habent, nullum ab eodem auxilium ad implendam legem petunt, nec petere possunt, dicente Apostolo: Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt?* Imperocchè se gl' Infedeli avessero la Grazia dell' orazione, non potrebbero non credere, che Dio fusse per dar loro ajuto; non sarebbero dunque infedeli, poichè facendo orazione crederebbero in Dio, e a Dio. Il Noria *in Vindiciis cap. 3. §. 4. pag. 22. col. 1.* dimostra coll' autorità di S. Agostino *in lib. de praedest. SS. cap. 7.* che se Cornelio Centurione impetrò la Divina Grazia colle limosine; il Centurione però, conforme dice il S. Dottore, *nec sine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo invocabat, in quem non crediderat?* L' istesso giudizio intorno agl' Infedeli probabilissimamente si può formare di alcuni peccatori acciecati, e indurati di cuore riguardo alla sottrazione, e privazione della Grazia sufficiente per giusta pena del peccato. S. Agostino *de Nat. & Grat. cap. 22. Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis*; e *de dono persev. cap. 12. Deus hominibus dat Gratiam quibus vult, quarum misericors est: quod & si non det, justus est*. e *de corrept. & grat. cap. 11. Nunc autem quibus deest tale adjutorium* (appellato ivi dal S. Padre: *Sine quo*) *jam poena peccati est; quibus autem datur, secundum Gratiam datur, non secundum debitum*. Nella lettera Sinodica de' Vescovi Affricani relegati nella Sardegna, scritta l' anno

M 523.

523. cap. 14. si legge. *De Gratia vero non digne sentit quisquis eam putat omnibus hominibus dari, cum non solum non omnium sit fides, sed adhuc nonnullæ gentes inveniantur, ad quas Fidei prædicatio non pervenit. Transeuntes autem*, dice la Scrittura, *Phrygiam, & Galatiæ regionem (scilicet Apostoli) vetiti sunt a Sancto Spiritu loqui verbum in Asia. Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam, & non permisit illos Spiritus Jesu*, S. Prospero nella lettera a Ruffino. Il medesimo *nel libro de ingratis*.

> . . . . . *Dic unde probes, quod Gratia Christi*
> *Nullum omnino hominem de cunctis, qui generantur,*
> *Præterëat, cui non regnum, vitamque beatam*
> *Impertire velit? Nec enim vel tempore nostro*
> *Omnibus in terris jam rerum est insinuatum*
> *Christi Evangelium, ne dicam exordia dons*
> *Non potuisse simul toto decurrere mundo.*

ed essendo una certissima, e cattolica verità, che la Grazia *quibus datur, misericorditer datur, & cui non datur, justo judicio non datur. Defectus Gratiæ*, dice S. Tommaso 1. 2. *quæst.* 112. *art.* 3. *ad* 2. *prima caussa est ex nobis, sed collationis gratiæ prima caussa est ex Deo*, giusta il detto di Osea *cap.* 13. *Perditio tua (scilicet ex te) Israel: tantummodo ex me auxilium tuum.* Non nega Iddio per la sua parte ad alcuno degli uomini le soprannaturali illustrazioni, e i beneficentissimi doni delle sue grazie. Pertanto quelli, che ne son privi, debbono di se stessi dolersi, e della prava loro volontà, non altramenti che coloro, i quali non godono del lume del Sole, perchè chiudono le finestre, e vogliono ostinatamente stare in un luogo tenebroso, ed oscuro: *Dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem, erant enim eorum mala opera*, Johan. 3. L'Angelico Dottore 1. 2. *q.* 79. *a.* 3. parla in termini precisi d'un peccatore accecato, ed indurato di cuore. *Est autem considerandum, quod Deus est caussa universalis illuminationis animarum secundum illud*, Johann. 1. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: sicut Sol est universalis caussa illuminationis corporum. aliter tamen, & aliter. Nam Sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quan-*

tum

tum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum invenuat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo, cujus fenestra sunt clausa: sed tamen illius obscurationis nullo modo caussa est Sol, non enim suo judicio agit, ut lumen interius non immittat, sed caussa ejus est solum ille, qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratia non immittit illis, in quibus obstaculum invenit. Unde caussa subtractionis gratia est non solum ille, qui ponit obstaculum gratia, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est caussa excaecationis, & aggravationis aurium, & obdurationis cordis. Onde in Isaia 6. dicesi *Excaeca cor populi hujus, & aures ejus aggrava*, e ad Rom. 9. *Cujus vult, miseretur, & quem vult, indurat*, cioè mediante la sottrazione della Grazia, che è una pena, la di cui cagione è la colpa, siccome la malizia è la cagione meritoria dell'acciecamento, e induramento del cuore. ivi in *respons. ad* 1. & 3. Essendo adunque gli ostinati nel male la cagione di esser privati della Grazia sufficiente in pena de' peccati precedenti, realmente peccano, e sono ad essi giustamente imputati i peccati, e in ciò tutti concordano; solamente discordano alcuni, concedendo agl'*indurati* le grazie sufficienti, acciocchè non sieno scusabili nella di loro malvagità, della quale, dicono, sarebbero scusabili, se non avessero la Grazia, senza di cui non possono schivarla. *Nullus enim peccat in eo, quod vitare non potest*: dice S. Agostino *lib. de duabus animabus cap.* 10. *e de lib. arb. lib.* 3. *cap.* 18. Previde la difficoltà S. Tommaso, e nella questione 109. *art.* 8. sapientissimamente scioglie il dubbio a se proposto, in tal guisa. *Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.) Et tamen quia ex ejus defectu est, quod homo se ad gratiam habendam non praparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine Gratia peccatum vitare non potest*. E' libero l'uomo senza la Grazia per il male, e se non è libero per il male generalmente, è libero però per il male in particolare, imperocchè se è determinato al male, non è determinato a quello, o a quel male, e per conseguenza pecca con libertà d'arbitrio, scegliendo uno, o altro male, bastando per la libertà dell'atto la libertà di contradizione, o d'esercizio. I Demonj non possono cessare dall'odiare Iddio. Si ascolti S.

M 2 Tom-

Tommaso 1. p. q. 64. art. 2. *Tenendum est similiter secundum Fidem Catholicam, quod voluntas Daemonum obstinata est in malo*. Si senta di nuovo l'Angelo delle Scuole 1. 2. q. 89. art 4. *Angeli mali in nihil moventur, nisi ad finem peccati superbiae ipsorum, & ideo in omnibus peccant mortaliter quaecunque propria voluntate agunt*. Se i cattivi Angeli sono ostinati nel male eternamente, e pure peccano: non può negarsi adunque, che non sieno liberi, e non possano astenersi dalle azioni, di cui dice il Bellarmino, *Respectu mediorum liberum arbitrium etiam a necessitate habere*. E se non demeritano essenzialmente, non deriva da mancanza di libertà, ma dall'essere *in termino*. E non peccheranno gli uomini per loro difetto privi della Grazia sufficiente, essendo liberi; e non saranno demeritorj gli atti loro, essendo viatori? *Mihi quidem profecto insulsum, & absurdum videtur*, scrive il dottissimo Petavio, *in hominibus, qui alieni sunt a Christi Gratia, liberum inesse voluntati arbitrium, ob id negare, quod vel boni nihil suscipere possunt, vel ejus saltem boni, quod naturae superat captum, ex eoque colligere, determinatam, & uni alicui sic alligatam voluntatem, ut indifferentiam non habeat. Quid enim? Non saltem eo ipso habet ancipitem, indifferentemque motionem, quod vel in malis unum quidem optare potest e pluribus, vel cum istis naturalia bona, & honesta comparare? Quod ad electionem, arbitriique suspensionem, hoc est ad libertatem sufficit*. I Giansenisti col pretesto della privazione della Grazia, che per loro è sempre l'efficace, difendono il loro dogma contrario alla libertà. A molti manca la Grazia sufficiente, dicono essi, adunque sono necessitati al male, e non possono fare il bene, nè possono astenersi dal peccato; e per conseguenza per peccare non è necessaria la libertà *a necessitate*, ma solamente *a coactione*. Non si confonda la libertà colla sufficienza, perchè la libertà è connaturale all'uomo, la sufficienza è data dalla Grazia. Quando la sufficienza manca all'uomo per di lui colpa, gli resta la libertà, per cui giustamente gli viene imputato il peccato. Nella Congregazione *de Auxiliis* diceva il Lemos: *In hoc confundit Molina libertatem cum sufficientia, & putat, quod si homo ex suis viribus non potest resistere tentationi, idest si non est sufficiens, non est liber, nec libertatem habet*. E poco dopo: *Veritas Catholica docet haec duo. Primum; hominem non posse suis naturae viribus resistere gra-*

vi-

vibus tentationibus. Secundum ad id non esse se solo sufficientem, licet doceat hominem semper esse liberum, & nunquam cogi... quod uno verbo explicavit Cajetanus p. 2. q. 109. a. 3. dicens, hominem habere potestatem remotam, non autem proximam ad tentationes vincendas, idest habere liberatem, non autem sufficientiam. Quantunque abbia un peccatore indurato la potenza remota per convertirsi, perchè può ricevere il benefizio delle Grazie per tutti preparate, scrive l'insigne Teologo P. Gianlorenzo Berti Agostiniano; quantunque possa adempire molti precetti della legge, quanto alla sostanza dell'opera, e gli offizj delle virtù, e così porre minore ostacolo alla Grazia eccitante; quantunque prechi colla cattiva sua volontà, e libero arbitrio non mai naturalmente determinato a cotesto, o a quel male: nulladimeno può in pena del peccato essere abbandonato da Dio, di manierachè eccitato non sia da veruno stimolo di conversione, rimanendo ristretto dagl'impedimenti delle nocive cupidità. E' verissimo, che, riguardo alle buone opere, uno privo della Grazia sufficiente non ha la potenza prossima, ma pecca non ostante coll'omissione di quelle, posciachè la di lui impotenza è volontaria, e per questo appunto non può, perchè mediante la prava sua propensione, e volontà verso del male, pone impedimento alla potenza prossima. Ha l'uomo senza la Grazia il libero arbitrio, non tanto per le opere naturali, e morali, quanto per le opere di pietà, e soprannaturali. Ha l'uomo senza la Grazia una potenza remota, ed imperfetta per le opere di pietà, e soprannaturali. Che non manchi a qualsivoglia peccatore la potenza remota, deducesi da S. Tommaso 1. 2. q. 109. art. 4. ad 2. *quoniam adjuvari potest a Deo, & quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Non ha l'uomo senza la Grazia la potenza prossima, e perfetta per le opere di pietà, e perciò niente può fare da se stesso in questa sorta di azioni. Così in breve il tutto spiega, e ristringe il Cardinale Bellarmino *lib. 6. de Grat. & lib. ar. cap. 15.* Infatti non ha mai deciso la Chiesa essere l'osservanza de' precetti possibile (di possibilità prossima) a tutti gli uomini, ma solamente a' giusti, e a' Fedeli, che hanno l'ajuto della Grazia. Questi non solamente hanno la potenza rimota del libero arbitrio di osservare i precetti, ma hanno ancora la Grazia sufficiente, che dà loro la potenza prossima di eseguirgli, dimodochè, se Dio

sol-

sottraesse loro la Grazia, senza che essi prima meritassero d' essere abbandonati, non s' imputerebbe loro il peccato. Il Cardinale di Bissy nella Pastorale Instruzione contro la Teologia del Juvenin in questi termini s' esprime. ,, E perchè non ,, è ancora un punto di fede deciso, che tutti gli uomini, come gl' infedeli, e gl' indurati abbiano la grazia attuale per ,, osservare i precetti, e ancora per pregare; quindi è che ,, quando la Chiesa ha deciso nel secondo Concilio d' Oranges, ,, nel Concilio di Trento, e in questi ultimi tempi, che i precetti erano possibili, ella non ha punto compresi tutti gli uomini in queste tre famose decisioni, e che queste le ha sempre ristrette, o a' soli giusti, o ai Fedeli ajutati dalla Grazia di Gesù Cristo. ,, Quindi si può conchiudere colla rispettabilissima autorità di que' tanti Vescovi, che sottoscrissero il Mandamento del Cardinal di Noailles, in cui all' art 3 ,, Sarebbe una temerità il trattare per erronea l' opinione di molti ,, dotti Teologi, i quali insegnano, che la grazia sufficiente ,, non è data agli acciecati, e agl' indurati, e che non credono, che ella si accordi a tutti gl' infedeli. Sarebbe ancora ,, più temerario qualunque sentimento che sostenesse, che gli ,, acciecati, e gl' indurati non peccano punto, e che i loro ,, peccati non sono mai a loro imputati. ,, Non è dunque un errore il sostenere, che la Grazia sufficiente preparata per tutti, non è attualmente a tutti sempre conferita; siccome non è un' ingiustizia, se Iddio in pena del peccato la nieghi ad alcuni. Un legittimo Padrone non fa ingiuria ad uno, che spontaneamente s'è fatto servo, e schiavo di un altro, se non lo libera. Molto meno se questi disprezzando il suo Padrone, si obblighi all' altro, e non voglia ostinatamente partirsi da quello. Che mai si direbbe, se il vero Padrone mosso a compassione della miseria di lui, spesse fiate lo richiamasse con amorosi inviti, l' ammonisse, gli offerisse ajuti per far ritorno ad esso, gli facesse conoscere i pericoli, e le cattive conseguenze della sua fuga, gli facesse inoltre intendere, essere un Padrone placidissimo, ed ottimo, accordargli benignamente il perdono, rimetterlo nella sua grazia, esibirsi anche di ricolmarlo di doni inestimabili, e viceversa gli facesse conoscer l' altro come crudelissimo, ed ingannevolissimo nemico della di lui salvezza: nolladimeno questo infedele, e mal consigliato servo non solamente non si piegasse a sì amorosi allettamenti, anzichè caricasse d' ingiurie

rie il suo vero, e sommamente clemente Padrone, a cui potendo ritornare legato da un dolcissimo vincolo di carità, volesse piuttosto gemere sotto la dura catena di un tiranno? Non meriterebbe egli giustamente d'esser abbandonato? All' incontro se un altro sull' esempio del primo forsennatamente, e per seguire i suoi sregolati capricci fosse fatto schiavo di un tal Padrone, e ritornato poscia in se medesimo ascoltasse le dolci voci, e i graziosi inviti dell' antico amabile suo Signore, abbandonasse lo straniero, e crudo tiranno, a cui stoltamente si era soggettato, e riconducendosi al servizio del primiero, e proprio Padrone, questi lo accogliesse, e amasse sempre più, e lo beneficasse, l'ajutasse, e con incomparabili grazie lo favorisse, e con doni singolari: non è forse vero, che egli avrebbe tutto il motivo di ammirare la misericordia di sì caritatevole, e pietoso Padrone, e che il primo fuggitivo non potrebbe lamentarsi della giustizia di lui? Una viva immagine del peccatore ostinato è il primo, dell' altro un peccatore, che non rigetta le divine chiamate, e quindi riceve ajuti maggiori, e grazie più copiose. Per vero dire per molti peccatori non altra è la cagione, per cui non sperimentano il frutto de' benefizj di Dio, e fanno perdita dell' eterna felicità, se non perchè resistono a Dio medesimo, che gli chiama, e offerisce loro una Grazia più forte per vincere la forza delle malnate passioni. Sono simili costoro a quei viandanti, che sull' oscurarsi dell' aria postisi a dormire in una campagna, allo spuntare poi del Sole sul mattino, e battendo sopra de' loro occhi, in vece di alzarsi, e proseguire il cammino, come fanno altri loro compagni, si rivoltano dalla parte opposta, e si lasciano più gagliardamente opprimer dal sonno. Così avviene, addormentati i peccatori nella notte di questo secolo sfuggono la luce del Sole di Giustizia, che gl' illumina per risvegliargli; *omnis enim, qui male agit, odit lucem*, Johan. 3. e godono di giacere oppressi dal sonno de' vizj, in una parola, resistendo alle inspirazioni, non vogliono udir la voce, che gli richiama: *Surge, qui dormis, & exurge a mortuis*. La Grazia sufficiente, diceva il Lemos nella Congregazione de Auxiliis a nome di tutta la Scuola Tomistica col. 1258. 1252. *Non operatur, quia impeditur a prava voluntate, quæ illi resistit, & quæ si non resisteret, ipsum auxilium sufficiens, quod incepit, fieret in homine efficax, non ex homine, sed ex Deo ipso, Propterea pec-*

oa-

catum homini imputatur, quia per ipsum stat, quod non convertatur, & quod non habeat auxilium efficax. Privatur enim efficaci, quia resistit sufficienti. Itaque malum, quale est resistere sufficienti auxilio, ex homine provenit, at vero quod non resistat, seu consentiat, ex auxilio efficaci provenit, quo Deus vincit resistentiam. La Grazia efficace pertanto è quella, che intrinsecamente vince la resistenza della concupiscenza, e trionfa della volontà umana, inclinandola sicuramente, ed efficacemente, benchè liberamente, al bene, ad onta del contrasto de' contrarj appetiti; non perchè ponga l'uomo in un grado simile a quello, in cui colla Grazia versatile, come la chiama S. Agostino, si trovava nello stato dell'innocenza, e rimetta in mano di lui il rendere col suo consenso, e colla sua libertà inefficace, o efficace l'impulso della Grazia. Imperocchè, sebbene questa sentenza sembra la più accomodata al nostro intendimento, siccome troppo attribuisce alle creature, non ha incontrato l'universale applauso, e dal Bellarmino nel Lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 12. non viene approvata. *Opinio eorum est, qui Gratiam efficacem constituunt in assensu, & cooperatione humana, ita ut ab eventu dicatur Gratia efficax .... hac opinio aliena est omnino a sententia Beati Augustini, & quantum ego existimo a sententia etiam scripturarum divinarum .... denique hac opinio evertit omnino fundamentum praedestinationis divinae*. Perciò il Suarez moderando una tale opinione pensò, attribuendo a Dio non solo la potenza, ma ancora l'effetto, che la Grazia fusse più, o meno efficace, secondo che veniva data da Dio in certi punti, o circostanze particolari, chiamate congrue, nelle quali preveda, che ce ne saremmo approfittati. I SS. Agostino, e Tommaso insegnano, e sostengono l'efficacia all'intrinseco, riflettendo, che Dio non ci dà il solo *posse*, e da noi viene il *velle*, ma che *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, e che la salute *non volentis, neque currentis hominis, sed miserentis est Dei*, la qual cosa, dice S. Agostino, non potrebbe seguire, se la misericordia di Dio divenisse efficace soltanto per la determinazione della volontà umana. Questa verità (la quale è stata universale nella Chiesa fino alla fine del secolo XVI.) è stata stabilita da' Padri del secondo Concilio d'Oranges nel Canone quarto, in cui parlano così: *Se qualcheduno in vece di concedere, che proviene dall'infusione, e dall'operazione dello Spirito Santo in noi, il* de-

desiderio, che abbiamo d' essere liberati da' nostri peccati, sospiri, che Iddio per liberarcene attende, che noi lo vogliamo. questi risiste allo Spirito Santo medesimo, il quale dice per bocca di Salomone, (Prov. 8. v. 35.) *che la volontà è preparata dal Signore, e all' Apostolo,* (Philip. 2. v. 13.) *che predica altamente questa verità salutevole, che Iddio è quegli, che opera in noi il volere, ed il fare, secondo il suo beneplacito.* Non serve, che Iddio aspetti le risoluzioni del nostro cuore, dopo averlo reso potente al bene, ma conviene, che lo muti coll' operazione della sua destra, e lo tiri efficacemente a se giusta le parole d' Ezechiello c. 36. v. 26. *Auferam cor lapideum de carne vestra, & dabo vobis cor carneum, & spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam, ut in praeceptis meis ambuletis.* Iddio, ch' è il principio delle nostre buone opere, dandoci ogni buon desiderio, ogni movimento del cuore, ogni buon pensiero utile alla salute per mezzo della Grazia sufficiente, le ajuta, ed accompagna tutte fino alla fine. *Chi ha incominciato in voi*, dice S. Paolo ad Philipp. 6. *la buona opera, la compirà*, e la Chiesa: *Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adjuvando prosequere*; ed è una verità di fede, che Iddio opera in noi la volontà, e l' esecuzione, non però senza che l' uomo vi abbia altra parte, che quella di un instrumento inanimato in mano di un artefice, come pensavano Lutero, e Calvino; errore per vero dire, che rovescia la ragione, e che invincibilmente si può confutare con quelle sole parole dell' Apostolo 1. Cor 15. 10. cioè *la Grazia di Dio con me.* Onde insegnano i PP. del Concilio di Trento ses. 6. cap. 5. *In sacris literis cum dicitur: Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, & convertimur, Dei nos Gratia praeveniri confitemur.* L' uomo adunque opera colla Grazia, ma non opera, che mediante le forze della Grazia; non bisognando immaginarsi, che questa cooperazione alla Grazia si faccia di maniera, che le nostre forze naturali si congiungano con le forze soprannaturali, come un fanciullo, che unisce le sue piccole a quelle d' un uomo per far rivoltare una macchina, secondo che c' imputano falsamente i Luterani moderati. Noi diciamo in verità, e lo diciamo in conformità della Scrittura, di tutti gli antichi Padri, e di tutti gli antichi Concilj, che il libero arbitrio conservato anche dopo la caduta dell'

 uomo,

uomo, opera colla Grazia, ma aggiungiamo, ch'egli non opera, che mediante le forze della Grazia. In una parola tutta la nostra cooperazione alla Grazia consiste in acconsentire liberamente all'azione, ch'ella ci fa valere, ed eseguire. L'espressioni sono del P. Seedorff della Compagnia di Gesù nella decima delle dodici sue Lettere sopra diversi punti di controversie pag. 381. e 382. della nostra Traduzione Toscana, e sono apprese da S. Agostino *lib. de gratia & lib. arbitr. cap. 16. Facit ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati*, e *cap. 21. Agit Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum.* Operando pertanto il libero arbitrio, colle forze della Grazia vien ristorato, e acquista quella facoltà, che aveva perduta per la colpa, avendolo reso debole, e fiacco ad aderire alle sante inspirazioni. *Voluntas*, scrive il medesimo Santo Dottore nella lettera già 89., ora 157. c. 2. *tanto liberior, quanto sanior, & tanto sanior, quanto divinae Misericordiae, Gratiaeque subjectior.* E i PP. Affricani sopra la medesima lettera attestano: *Ipsum nostrae voluntatis arbitrium vere fieri liberum a carnalis concupiscentiarum dominatione.* Quindi S. Fulgenzio lib. primo de *Inc. & Gratia Christi* dice: *La Grazia non toglie all'uomo ciò, che egli ha per sua natura, ma anzi ella lo risana. Ella non gli toglie il suo libero arbitrio, ma lo perfeziona, non lo estingue, ma lo illumina, non lo rende inutile, anzi lo ajuta, e lo conserva, affinchè l'uomo divenga sano in quella parte medesima, ch'era inferma, affinchè cammini nella strada per quel luogo medesimo, per cui si era smarrito, e sia illuminato in quella parte, in cui era cieco. Tolle liberum arbitrium*, fa intendere S. Bernardo *tract. de Grat. & lib. arbitr. cap 1., & non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur.* Ed in verità allora siamo liberi dalla forza della concupiscenza, e attissimi divenghiamo, e prontissimi ad adempire la divina Legge, quando Gesù Cristo ci rende liberi per mezzo della Grazia, non se il nostro libero arbitrio ci liberi colle sue forze, conforme falsamente pensava Pelagio, asserendo esser bastante la sola natura umana a superare tutte le tentazioni, e ad osservare la Legge; e l'ajuto della Divina Misericordia, cioè il dono della Grazia esser utile solamente, e non necessario per vincere il peccato, ed esercitare le virtù; quale opinione fu condannata dal Concilio Affricano dell'anno 418. can. 5. in questi ter-

termini: *Quicunque dixerit; ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius etiamsi possimus implere per gratiam, tamquam gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere Divina Mandata, anathema sit*. Ne fa in contrario che questa Grazia, *quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur*: S. Agost. de Præd. SS. c. 8., e ottenga sempre il suo effetto, poichè da ciò non segue, che non possa ad essa resistere la volontà umana, come si pretende da' Calvinisti, essendo che Dio, *qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, non infonde i suoi ajuti in noi senza la cooperazione della nostra volontà, come abbiamo di sopra dimostrato. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium*, così vien determinato dal Concilio di Trento alla sess. 6. can. 4. *a Deo motum, & excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis Gratiam se disponat, ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit*. La Grazia efficace non ci tira a Dio nostro malgrado, ma col consenso della nostra volontà, anzi con piacere della medesima. *Noli cogitare, te invitum trahi, trahitur & animus amore*, dice S. Agostino in Johan. Tract. 26. e se, soggiunge il medesimo Padre, *trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est. Numquid corpus habent sensus voluptates suas, & animus deseritur a voluptatibus?* ... segue il prefato Dottore, *& trahitur, & quod currit, trahitur, amando trahitur, sine læsione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista, quæ inter delicias, & voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt, quoniam verum est; Trahit sua quemque voluptas, non trahit revelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem?* Cooperando dunque la volontà alla Grazia, secondo la sua inclinazione, non vien costretta, ma concorre con elezione, e con libertà al bene, a cui vien mossa per l'allettamento, e la dilettazione della Grazia: *Ipsa suavitas te trahit* (Serm. 2. de Verb. Apost.) *amor, & traherie*. Conciossiacosachè la nostr'anima è mossa

 da

da una illustrazione, con cui Iddio la penetra, e le manifesta i veri beni, e le dà un amore propensissimo verso il bene, che produce in lei mediante un soavissimo piacere. E tale movimento della volontà niente è contrario alla libertà di lei. Per dilucidare meglio questo articolo sì importante fa d'uopo avvertire, che prima che la volontà deliberi, e abbracci il bene propostole, si ricerca, che Dio le infonda una dilettazione vittoriosa, perchè l'animo è tratto dal piacere, e l'amore è il di lui peso. Acciocchè dunque vogliamo il bene, Iddio opera senza di noi, *Ipse sine nobis operatur incipiens*, inspirandoci una soave dilettazione; quando poi noi vogliamo, opera con noi ajutando la nostra volontà, affinchè si adempisca quello, che vogliamo. *Ipse cooperatur perficiens*, dice S. Agost. c. 17. de Grat. & lib. arb. Ed il Sinodo d'Orano c. 9. *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur*. Così l'ispirazione della dilezione, e la premozione della Grazia efficace è indeliberata, l'atto della dilezione, e l'opera buona, che si fa, è deliberata. Conseguentemente per quest'atto, cioè per la dilettazione, in quanto è inspirata da Dio, niente meritiamo, se non vi si aggiunga il consentimento deliberato dell'arbitrio, eccitato dalla santa dilettazione; non potendosi avere il merito senza la libertà d'indifferenza, la quale giammai apertamente confessano i Giansenisti, ma la sola *a coactione*, con cui Iddio ama se stesso, i Beati amano Dio, e tutti amiamo la Beatitudine in comune, essendo un loro errore il considerare le due dilettazioni dello spirito, e della carne, come una necessità fisica, ed antecedente; e tutto questo essere il fonte delle cinque proposizioni condannate io Giansenio, si raccoglie dalle istesse proposizioni. Sebbene sia la Grazia efficace antecedente, e Dio faccia senza di noi, che vogliamo, onde colla Chiesa di ciò lo supplichiamo, *Tua nos Gratia semper praeveniat, ac sequatur*; nulladimeno non ci si propone da quella il bene *sub omni ratione boni*, vale a dire con tutta la chiarezza di bene, conforme a' Beati per mezzo del lume della Gloria, e però vi rimane l'indifferenza del giudizio, e la vera libertà, che non possono avere i Beati in Patria; e se da questa vittoriosa dilettazione ne segue infallibilmente l'effetto, e l'animo abbraccia il bene, che più diletta, dicendo S. Agostino nel libro de *Corrept. & Grat.* cap. 12. *infirmis servavit Deus, ut*

ipsa

ipso donante, invictissime, quod bonum est, vellent, & hoc desistere invictissimi nollent, l'abbraccia però sempre liberamente, perchè in questa vita non diletta talmente un bene, che non possa mai apprendersi senza mistura di bene, di male, di utile, d'arduo, di facile ec., e nessun bene imperfettamente conosciuto fazia, e necessita l'intelletto, e per conseguenza nessuna rappresentanza d'un bene particolare costringe, e necessita la volontà: solamente nel bene in generale, e in Dio Sommo Bene veduto in se stesso col lume della gloria non apprende l'intelletto alcuna ragione di male, e però procedendo in tal caso l'intelletto con giudicio necessario, segue il di lui giudizio la volontà, e dal Supremo Essere infinitamente buono vien necessitata all'amore di se medesimo, non essendo altro bene, che in confronto del Bene infinito si possa scegliere, per omettere quello, onde il Poeta Toscano:

Non ti maravigliar, che ciò procede
Dal perfetto veder, che come apprende,
Così nel bene appreso muove 'l piede.

E per dimostrar tutto ciò con un esempio familiarissimo, si debbono considerare gli uomini dopo il peccato del primo Padre riguardo alla vita spirituale, come i febbricitanti rispetto alla vita naturale, *tanquam multa febre phrenetici*; imperocchè al dire di S. Ambrogio la nostra febbre è l'avarizia, la nostra febbre è la cupidità, la nostra febbre è l'ambizione, la nostra febbre è l'ira ec. Quando uno è sorpreso da una gran febbre, ed è per la forza di quella fuori di se, costui se non sia impedito, non avrà difficoltà di gettarsi fuori delle finestre, e precipitarsi. Siccome adunque, se allora venisse un dotto Medico, il quale avesse rimedj per diminuire l'ardore della febbre, e per rischiarire la mente dell'infermo, si muterebbe la volontà di questo, e comincerebbe a concepire orrore del precipizio, che prima gli piaceva; così tosto che per il lume della Grazia si manifestano all'uomo i veri beni, e cominciano a dilettarlo, allora la volontà si muta, ed efficacissimamente si determina all'amore di tali beni liberissimamente, ma certissimamente si allontana da' falsi, ed ingannevoli beni, e si porta con tutta l'inclinazione a quelli, che per l'avanti le dispiacevano. Ma siccome

non

non si precipiterà mai quegli, che sarà di mente sana, benchè ritenga il potere di precipitarsi, così finattantochè la mente sarà illustrata da un puro lume della Grazia per vedere il bene, e da una soavissima dilettazione sia infiammata al di lui amore, la volontà avrà orrore certamente al male, quantunque ritenga sempre la libertà di portarsi a quello, non in senso composto però, come dicono le scuole, ma in senso diviso, non nell'ipotesi, che *ex nolente volens*, *ex repugnante consentiens*, *ex oppugnante amans efficitur*, perchè nel senso composto non può essere la volontà insiememente *volens*, *& nolens*, *amans*, *& oppugnans*, ma considerata in se stessa; prescindendo da questa ipotesi, ritiene sempre la facoltà all'opposto, cioè la facoltà di ripugnare al bene, ed operare il male, *stanno in arbitrio nostro dopo la Grazia superna le virtù, e i vizj*, avvertì il Grisostomo nell'Omilia 54. in Cap. 26. Geneseos Tom. 4. edit. Monfaucon. avvegnachè senza un'altra Grazia speciale possa operar male, lo che basta, perchè si dica aver libertà all'opposto. Gli uomini, s'è detto altre volte, sono somiglianti a Dio, a di cui immagine sono creati. Siccome adunque Iddio, quantunque in amare generalmente la felicità, e se stesso, non sia libero, nè indifferente nelle azioni, che chiamano *ad intra*, è libero, e indifferente però in quelle, che sono *ad extra*; così gli uomini, benchè nell'amare generalmente il bene sieno trasportati dalla necessità di natura, sono liberi nelle azioni particolari, e contingenti; perchè quello, che ora vogliono, potevano non volerlo; e potevano voler ciò, che ora aborriscono. Quindi quel principio di S. Agostino, *quod aut magis delectat, secundum id operemur, necesse est*, debbesi intendere d'una necessità conseguente, quale tutt'i Teologi Agostiniani, e Tomisti riconoscono sotto la Grazia per se efficace, cioè dell'infallibil effetto della Grazia, non d'una necessità antecedente, e assoluta, non della negazione della possibilità dell'atto opposto, nel qual senso è necessario, che sediamo, quando efficacemente sedere vogliamo, salva sempre la potenza di non voler quello, che vogliamo: *Si praeparatio ad Gratiam consideretur secundum quod est a Deo movente, tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo*, insegna S. Tommaso 1. 2. q. 112. art. 3. *non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest*,

rem, secundum quod Augustinus dicit in libro de praed. SS. quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, Gratiam consequatur, infallibiliter illam consequitur, secundum illud Johan. 6. *Omnis, qui audit a patre, & didicit, venit ad me*. Perlochè tutt'i Tomisti con Diego Alvarez *De auxiliis dispat.* 121. *n.* 17 asseriscono: *Posita Gratia efficaci in libero arbitrio, infallibiliter sequitur, quod ipsum liberum arbitrium pie operetur, ut hæc duo simul sint incompossibilia, quod scilicet Gratia efficax ponatur in homine, & homo illi dissentiat*. Al nostro proposito S. Prospero nel poema sopra gl'ingrati:

At vero Omnipotens, hominem cum Gratia salvat,
Ipsa suum consummat opus; cui tempus agendi
Semper adest, quæ gesta velit, non moribus illi
Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis.

Perlochè definir si può la Grazia efficace: *Victrix delectatio, sive caritas, quæ superat contrariam concupiscentiam*: dicendo S. Agostino nel *lib. de corrept. & Gratia cap.* 9. *n.* 31., che coll'ajuto *quo* avviene, che l'uomo sì ardentemente ami, che *Carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntas spiritus vincat*; e nel libro *de Spiritu, & lit. cap.* 29. *n.* 51. *Inspirata Gratia suavitate per Spiritum Sanctum facit (Deus) plus delectare, quod præcipit, quam delectat, quod impedit*; e al *cap.* 33. *n.* 69. *Fieret, si tanta voluntas adhiberetur, quanta sufficit tantæ rei. Esset autem tanta, si nihil eorum, quæ pertinent ad justitiam, nos lateret, & ea sic delectarent animum, ut quidquid aliud voluptatis, doloris ve impedit, delectatio illa superaret*; al che corrisponde ciò che nel *lib.* 2. *de peccat. meritis, & remiss. cap.* 19. *n.* 32. insegna, darsi cioè da Dio per mezzo della Grazia efficace *certam fortiorem, & victricem delectationem*. Imperocchè se la concupiscenza, e la grazia fossero in egual grado, la grazia alla concupiscenza, non la concupiscenza cederebbe alla grazia, avendo l'uomo maggiore inclinazione al male, che al bene; laonde nel libro 8. altrove citato delle Confessioni *cap.* 5. *Voluntas autem nova, quæ mihi esse cœperat, ut te gratis colerem, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Itaque duæ voluntates meæ, una vetus, alia nova, illa spiritalis,*

talis, illa carnalis confligebant inter se, atque discordando dissipabant animam meam: e nel *cap. 12. de corrept. & Grat. Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus, in qua tamen propter elationem comprimendam perfici virtutem oportebat, ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur, ut vellent, inter tot, & tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet.* Ed in fatti l'operare, o non operare nello stato d'equilibrio di forze, e determinare se stesso al bene senza l'efficace movimento di Dio, è proprio di un libero arbitrio sano, e robusto, non d'un infermo, e debole. A questo fine dirette sono le preghiere della Chiesa: *Largire supplicibus tuis, ut cogitemus, te inspirante, quæ recta sunt, & te gubernante, eadem faciamus. Da nobis Fidei, Spei, & Caritatis augmentum, & ut mereamur adsequi quod promittis, fac nos amare quod præcipis. Omnium nostrum ad te corda converte, ut a terrenis cupiditatibus liberati ad cælestia desideria transeamus. Esto quæsumus Domine propitius plebi tuæ, ut quæ tibi non placent respuentes, tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum. Fac tuis semper obedire mandatis. Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates.*

(16) Cicerone, e gli Stoici negavano a Dio la cognizione de' futuri contingenti, sul timore che ammettendo la prescienza Divina si distruggesse in tutto la libertà umana, e posta la necessità di operare, non vi rimanesse alcun argomento di lode, o di biasimo nelle azioni umane. All'incontro S. Agostino dimostra non potersi senza grand' empietà, e disprezzo delle Sagre Scritture negare a Dio la cognizione de' futuri contingenti, e da ciò non seguire, che si tolga all'uomo la libertà di operare con elezione. Benchè sia cosa certa, che quelle cose, che Dio ha conosciute *ab Æterno*, si effettuino nel tempo, avendo però Dio conosciuto, che gli uomini sieno per operare nel tempo quello, che vogliono, liberamente, colla sua prescienza niente toglie alla libertà dell'uomo. Quindi il perspicacissimo S. Dottore inferisce, che posta la prescienza di Dio, non perisce la libertà dell'arbitrio; imperciocchè mentre determinatamente prevede le cose contingenti, insiememente *prevede*, che gli uomini sieno per determinarsi a quelle con libera elezione. Non per questo pecca l'uomo, perchè Iddio ha preveduto

un

un tal peccato, ma al contrario Iddio ha preveduto il peccato, perchè la libertà dell' umano arbitrio è per acconsentirvi liberamente. La cagione del peccato è la libertà dell' arbitrio, ò la volontà, che si abusa della sua facoltà di eleggere; il peccato poi degli uomini è la cagione della prescienza Divina, e per conseguenza l' uomo non è spinto, o determinato ad una qualche cosa, ma l' istesso determina liberamente sè medesimo a quella, essendo dotato della facoltà di determinarsi ad un' altra. Certamente se l' uomo non voglia peccare, non pecca, ma bisogna, che possa volere, e non volere, acciò sia capace di peccato: dicono gli Eretici, insolentendo contro la dottrina di S. Agostino, e ciò è chiaro, in questo però cadono in errore, che Dio non possa sapere, se l' uomo potrà non volere quello, che è per operare. Ma se essi avessero considerato, e considerassero meglio S. Agostino *in libris Dialecticorum, & Theologorum*, avrebbero appreso, e apprenderebbero, come non rimanga impedito dalla prescienza, che l' uomo, quale si prevede, che possa male operare, possa ancora non fare altrimenti di quello, che è per fare, se voglia. Conciossiachè tutte le cose future contingenti *ab Æternitate*, sono presenti a Dio, e da esso si sa non solo, che si fanno, ma che si fanno anche liberamente da noi. E siccome chi vede uno che corre, colla sua veduta non fa, che entra più verso questa parte, che l' altra; così per quanto è permesso fare il paragone, Iddio vedendo, per così dire, con un' occhiata tutt' i tempi, vede a se presenti tutte le volizioni future degli uomini; nè esso è, che obblighi le volontà ad una tal cosa, ma l' istesse volontà sono quelle, che libere ad una, e all' altra cosa, spontaneamente si determinano ad una, ed in tale stato si veggono, e si conoscono da Dio. E' il medesimo negli occhi di Dio il vederci operare adesso, che l' aver preveduto diecimil' anni avanti le nostre operazioni; e siccome quegli, che ora ci vede operare, non fa, che operiamo senza libertà, così Dio prevedendo diecimil' anni avanti le nostre operazioni, non fece, nè fa, che adesso non operiamo liberamente. Nè Iddio, se non vi sia il consenso della nostra libera volontà, può prevedere, che siamo per operar bene, quantunque colla sua Grazia, e colla nostra cooperazione siamo per operar bene, e lo stesso sia per fare, che noi liberamente consentiamo alla sua Grazia. Ma noi misuriamo

Dio colle idee umane, e concepiamo la di lui eternità, e l'eterna di lui prescienza, come una cognizione, la quale per infiniti anni abbia preceduto la nostra operazione, quando però alla presenza di Dio l'eternità è come un punto, che abbraccia il tutto, non ha principio, nè fine, essendo *una simul interminabilis vita, & perfecta possessio*, sebbene ci apparisce sotto una triplicata idea, ora di passato, ora di presente, ora di futuro. *Quis tenebit illud*, così il grande Agostino nel *lib. 11.* delle *Confess. c. 11. & affiget illud, ut paullulum stet, & paullulum rapiat splendorem semper stantis æternitatis, & comparet cum temporibus nunquam stantibus, & videat esse incomparabilem, & videat longum tempus, nisi ex multis prætereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem præterire quidquam in æterno, sed totum esse præsens, nullum vero tempus totum esse præsens, & videat omne præteritum propelli ex futuro, & omne futurum ex præterito consequi, & omne præteritum, ac futurum ab eo, quod semper est præsens, creari, & excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet, & videat, quomodo stans dictet futura, & præterita tempora, nec futura, nec præterita æternitas?* Perlochè nel *lib. 2. quæst. ad Simplic.* non pone in Dio la prescienza delle cose future, ma la scienza, perchè rispetto a noi soltanto la cognizione delle cose future si suole appellare prescienza in Dio. Quanto adunque è condannabile la proposizione di Lutero, che nel libro *de servo arbitrio*, e nel Tomo secondo *art. 36.* dice in termini precisi, che è impossibile l'accordare la prescienza di Dio con la libertà dell'uomo . . . . . , che questa libertà è un titolo senza effetto.

(17) I Novatori ci rappresentano la predestinazione con un sistema, che distrugge la libertà dell'uomo, e che è assolutamente contrario alla Giustizia di Dio, al buon senso, e alla Scrittura. I Predestinaziani, de' quali è il sistema de' Novatori spacciato, supponendo, che per lo peccato del primo Uomo noi abbiamo affatto perduto la nostra libertà intorno alle opere buone, concludevano da questo principio, che noi non possiamo cooperare alla Grazia col consentimento del libero arbitrio, nè resisterle, allora che ci previene: che la Grazia fa tutto in noi senz' alcuna cooperazione per parte nostra: ch' ella necessita la nostra volontà, e che non per altra cagione, che dell'impulso d' una Grazia necessitante pos-

possiamo osservare i comandamenti di Dio, e procurare la salute: e che vi sono tanti riprovati, perchè Iddio non vuole sinceramente la salute di tutti gli uomini, ed ha di tal maniera predestinati gli uni alla gloria, gli altri alla dannazione eterna, che la loro destinazione è assolutamente inevitabile, sebbene facciano ciò, che non possono scansare, o non facciano ciò, ch'è impossibile loro il fare: onde qualunque cosa l'uomo possa fare, si salva, o si danna per la sola volontà di Dio. Ma troppo orrore cagiona un sistema sì empio, che fa d'un Dio di bontà, e di misericordia, un ingiusto tiranno, e barbaro. *Bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est,* (precedendo la predestinazione *in intentione* ogni merito) *non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est:* S. Agostino contra Jul. *lib. 3. cap.* 18. Iddio, che ci ha rivelato il dogma della predestinazione, ci ha altresì rivelato il dogma della libertà. E se la predestinazione alla gloria per un effetto della misericordia Divina, e la riprovazione a cagione delle colpe è stata dall'eternità preveduta da Dio: *Novit enim Dominus qui sunt ejus, novit qui permaneant ad coronam, qui permaneant ad flammam, August. tract.* 12. *in Joh. sul fin.* perciò la volontà dell'uomo nel tempo non è trasportata da veruna essenziale necessità precedente verso il bene in particolare, o il male, e non opera necessariamente o il bene col soccorso Divino, o il male seguitando gli allettamenti della concupiscenza; e non può l'uomo dannarsi senza la libera elezione del male, e salvarsi senza la libera elezione del bene. E' un articolo di fede, che vi è una predestinazione, cioè una provvidenza particolare di Dio verso de' suoi eletti per condurgli infallibilmente alla felicità eterna, mediante l'ajuto della sua Grazia senza offendere la loro libertà, o come dice S. Tom. 1. *p. q.* 23. vi è un ordine preparato nello Spirito di Dio, riguardante la condotta della creatura ragionevole alla vita eterna. Lochè corrisponde alla definizione di S. Agostino *lib. de persev.* La predestinazione è la prescienza, e la preparazione de' benefizj, e de' favori di Dio, i quali non mancano di condurre gli eletti alla vita eterna. Così scrive l'Apostolo a' Romani *cap.* 8. 29. Coloro, che ha egli veduto con la sua prescienza, gli ha pure predestinati per esser conformi all'immagine del suo Figliuolo, affinchè sia egli il

O 2 pri-

primogenito fra molti fratelli. Ora quelli, che ha predestinati, gli ha anche chiamati, e quelli, che ha chiamati, gli ha anche giustificati, e quelli, che ha giustificati, gli ha anche glorificati. Per questi altresì specialmente pregò Gesù Cristo, questi sono le pecorelle, le quali nessuno potrà rapire dalle sue mani; e a questi gratuitamente concede la Grazia finale della perseveranza nella giustificazione ricevuta, Grazia, che Iddio dona a tutti coloro, che muojono santamente, e che non è data se non a loro, come dice S. Agostino nel lib. del dono della persev. Ma non tutti godono di un tal benefizio; *molti sono i chiamati, pochi gli eletti*, Matth. 20. Cotesto premio è proposto a tutti, ma pochi l'ottengono. Guardici però Iddio dall'inferire da ciò, che egli abbia pronta la volontà di salvare i soli eletti, e per essi soltanto abbia operata la redenzione l'amorosissimo nostro Salvatore. Imperocchè attesta l'Apostolo nella prima a Timoteo *cap.* 2. 4. Iddio vuole, che tutti gli uomini si salvino, e che vengano alla cognizione della verità. Egli non vuole, che alcun perisca, ma che tutti ritornino a lui mediante la penitenza, in termini precisi scrive il Principe degli Apostoli nella Pistola 2. c. 3. 9. Io ho riconosciuto, dice il medesimo Apostolo *Act.* 10. 34. 35. esser verissimo, che Iddio non ha verun riguardo alle diverse condizioni delle persone; ma che in ogni nazione quegli, che lo teme, e fa delle opere di giustizia, gli è grato. Se poi la volontà di Dio non si adempie rispetto a tutti, è per colpa dell'uomo, che si merita la dannazione eterna, non impedendo la volontà generale, e antecedente di salvar tutti gli uomini, che non vi sia una volontà particolare, e conseguente di punire i colpevoli. S. Tommaso nella *p.* 1. *q.* 19 *art.* 6. a maraviglia dichiara questa dottrina. *Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, &c. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines, qui salvantur, non quia nullus homo sit, quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus lib.* 1. *de praedest. SS. cap.* 8. *tom.* 7, *& Enchiridii cap* 103. *tom* 3. *Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri mu-*

mares, & *fœminas*, *Judæos*, & *Gentiles*, *parvos*, & *magnos*, *non tamen omnes de singulis statibus*. *Tertio*, *secundum Damascenum lib. 2 Orthod. fid. cap. 29. non multum ad finem*, *intelligitur de voluntate antecedente*, *non de voluntate consequente*. *Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis Divinæ*, *in qua nihil est prius*, *vel posterius*, *sed ex parte volitorum*. *Ad cujus intellectum considerandum est*, *quod unumquodque*, *secundum quod bonum est*, *sic est volitum a Deo*. *Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione*, *secundum quod absolute consideratur*, *bonum*, *vel malum*, *quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur*, *quæ est consequens consideratio ejus*, *e contrario se habet*. *Sicut hominem vivere est bonum*, & *hominem occidi est malum*, *secundum absolutam considerationem*. *Sed si addatur circa aliquem hominem*, *quod sit homicida*, *vel vivens in periculum multitudinis*, *sic bonum est eum occidi*. & *malum est eum vivere*. *unde potest dici*, *quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere*, *sed consequenter vult homicidam suspendi*. *Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari*, *sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ*. *Neque tamen id*, *quod antecedenter volumus*, *simpliciter volumus*, *sed secundum quid*; *quia voluntas comparatur ad res*, *secundum quod in seipsis sunt*, *in seipsis autem sunt in particulari*. *Unde simpliciter volumus aliquid*, *secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus*, *quod est consequenter velle*. Quindi i mezzi, e gli ajuti Divini, i quali sono preparati a tutti gli nomini, in quanto sono in se stessi considerati, sono negati ad alcuni considerati in certe circostanze, cioè sono preparati colla volontà antecedente, sono sottratti dalla volontà conseguente, siccome ad altri secondo il beneplacito Divino, & *juxta mensuram donationis Christi*, sono dati gli ajuti sufficienti, la grazia per se medesima efficace, e agli eletti lo specialissimo dono della finale perseveranza. Nella stessa guisa si può ragionare della passione di Gesù Cristo, e redenzione del genere umano, la quale fu operata per tutti, ed operata soprabbondantemente per la soddisfazione per i peccati degli uomini, dicendo S. Gio. *Ep. 1. cap. 2. v. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, *non pro nostris autem tantum*, *sed etiam pro totius mundi*; quantunque a tutti non sia applicato il frutto della passione, e morte dell'Unigenito fatto uomo. *Verum etsi ille pro omnibus mortuus est*, il

il sacro Concilio di Trento *Sess. 6. cap. 3*, *non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur*. La ragione si deduce dal Maestro delle Scuole p. 3. q. 49. *art.* 1. *Ad tertium dicendum, quod Christus sua passione nos a peccato liberavit causaliter, idest instituens caussam nostra liberationis, ex qua possent quacunque peccata quandocunque remitti, vel praterita, vel prasentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicunque morbi sanari, etiam in futurum. Ad quartum dicendum, quod quia passio Christi pracessit, ut caussa quadam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est (in corp. art.) necesse est, quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum*. Non sarà dunque efficace la passione di Cristo, e la medicina preparata per tutti, se si trascurerà di applicare il rimedio proposto per mezzo della fede, giusta l' asserzione dell' Apostolo ad Rom. 3. 25. *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in Sanguine ejus*, non d' una fede informe, che può essere col peccato; ma d' una fede animata dalla carità, acciocchè la passione di Gesù Cristo ci sia applicata non solo quanto all' intelletto, ma quanto all' affetto: per mezzo della Carità, imperocchè la passione di Gesù Cristo ci eccita alla carità: *Commendat caritatem suam Deus in nobis*, l'Apostolo ad Rom. 5. 8. *quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est*: per mezzo finalmente de' Sacramenti; che prendono la loro virtù dalla passione di Cristo, imperocchè la Grazia interiore, e giustificante, la quale ci conferiscono, è il prezzo del Sangue dell' Agnello di Dio, che toglie i peccati del mondo, e la medicina, che guarisce i languori, e le infermità dell' anima nostra: *Ex latere Christi dormientis in Cruce* (nota la Glossa ordinaria sopra quelle parole di S. Paolo ad Rom. 5. *In similitudinem pravaricationis Ada*) *fluxerunt Sacramenta, per qua salvata est Ecclesia. In cujus signum*, scrive l' Angelico *p. 3. q. 62. art. 5. de latere Christi pendentis in Cruce fluxerunt aqua, & Sanguis, quorum unum pertinet ad Baptismum, aliud ad Eucharistiam, qua sunt potissima Sacramenta*. Incolpino adunque la propria negligenza quei miserabili, che non godono del frutto della passione di Gesù Cristo, e attribuiscano alla propria perfidia, al suo peccato la perdita dell' eterna salvezza quelli, che ricusano i mezzi, e gli ajuti preparati per tutti (che

però

però dall' Apostolo si avvertivano gli Ebrei *cap.* 12. 15. Guardatevi, diceva egli, che alcun di voi non manchi alla Grazia di Dio), ed in vece di sperimentare gli effetti della misericordia, provano quelli della giustizia Divina. *Non enim misit Deus Filium suum in mundum*, Johan. 3. 17., *ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*. La volontà primaria di Dio è la salvezza del mondo; se alcuno perisce, per sua colpa perisce; imperocchè *numquid voluntatis meæ est mors impiorum, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur a viis suis, & vivat?* Ezech. 18, 23. Il Figlio di Dio, come un onnipotente, e pietoso Medico è venuto per curare le infermità dell' uomo. *Quantum in Medico est*, dice S. Agostino, *sanare venit ægrotum: ipse se interimit, qui præcepta Medici servare non vult*. Gesù vuol esser Salvatore: *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, ad Tit. Math. 1. 15. Diverrà Giudice, se si disprezza la salute, che esibisce. *Salvari non vis ex ipso: ex te ipso condemnaberis*. Egli è evidente pertanto l' errore de' Predestinaziani, e de' Novatori, e s' ingannano all' ingrosso coloro, che giudicano superfluo l' affaticarsi ad operare il bene per godere il frutto della predestinazione; essendochè la predestinazione, in quanto all' esecuzione, dipende da' meriti degli eletti: *Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis, & tunc reddet unicuique secundum opera ejus*: e la riprovazione positiva degli empj deriva totalmente dalla previsione dei demeriti, e la riprovazione negativa, che è quanto a dire l' esclusione della gloria, come de' fanciulli, che muojono senza il Battesimo, dal peccato originale, per cui *omnes nascimur filii iræ*. Tale è la cagione, che adduce S. Agostino parlando della disgrazia di Esau, a cui non giovò il non aver fatto alcun male, mentre *illi absconsus erat, in quo omnes peccaverunt*. Ci vuol di più per convincerci del perfetto accordo della nostra libertà colla predestinazione? Che il decreto della riprovazione non nasce da un motivo del tutto intrinseco a Dio, quale sarebbe la sua volontà, ma da un principio intrinseco all' uomo, quali sono i suoi demeriti? Tanto ci manifesta una bella dottrina del Concilio di Valenza celebrato circa la metà del secolo nono: *Fidenter fatemur, prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum misericordiam præcedere meritum bonum; in damnatione vero peri-*

turo-

futurorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Et in malis, Deum illorum malitiam, præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est: pœnam vero malum meritum eorum sequentem, & præscisse, & prædestinasse, quia justus est. Se poi i Teologi più nettamente non spiegano un tal mistero, ciò deriva dallo spirito dell' uomo troppo limitato. S. Agostino si protestava di non avere altra risposta da dare a quelli, che gli proponevano il dubbio della libertà nella predestinazione antecedente, che quella dell' Apostolo. *Numquid iniquitas apud Deum? O altitudo divitiarum scientiæ, & sapientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!* soggiungendo: *Cui hæc non sufficiunt, quærat Augustino doctiorem: sed caveat, ne inveniat præsumptorem.* Attenghiamoci adunque per nostra condotta alle verità, che di questo articolo ci ha rivelato la Fede, poichè queste ci infonderanno una dolce confidenza unita ad un timor salutevole. Iddio vuole sinceramente salvar tutti gli uomini; ha preparato i mezzi necessari per arrivare alla vita eterna: quelli, che periscono, ed hanno la disgrazia di esser dannati, periscono per colpa loro. S. Prospero celebre discepolo di S. Agostino, o altro sotto suo nome gravissimo autore, ci assicura, che *Iddio esibisce il suo ajuto a tutti gli uomini con un' infinità di mezzi conosciuti, e non conosciuti. Se molti lo ricusano, questo è un effetto della loro perfidia. Se altri molti lo ricevono, è un effetto della Grazia di Dio, e della volontà dell' uomo.* Iddio non ha risoluto di riprovare, se non quelli, che per i loro peccati, e per la loro impenitenza, tireranno sopra di se il peso della di lui collera: non saranno predestinati alla salute, se non quelli che la meriteranno colla fedeltà alla Grazia. *Chi persevererà fino al fine, sarà salvo.* Procuriamoci con ogni sforzo la Grazia finale, la Grazia, che corona tutte le altre, assicurando la nostra predestinazione, la quale sebbene non può da veruno meritarsi, si può conseguire per mezzo della vigilanza Cristiana. *State vegilanti, perchè voi non sapete nè il giorno, nè l' ora;* per mezzo dell' orazione, e dell' esercizio delle opere buone. S. Agostino si protesta nel *lib. 3. delle Confess. cap. 12.* di riconoscere la sua salute dalle orazioni, e lagrime della Madre, riferendo la risposta data da un Vescovo a Monica, che dirottamente piangendo scongiuravalo a vedere il suo figlio, e seco lui abboccarsi: *Vade*, disse, *a me, ita vivas: fieri enim non potest, ut Fi-*

lius

llus illarum lacrymarum perent. E l'Angelico Dottore *p. r. q. 23. art. 8.* dice, *Unde prædestinatis conandum est, ad bene operandum, & orandum, quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur, Petr. 2. Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*; per mezzo finalmente di un pronto ritorno a Dio, quando è accaduta la disgrazia di mortalmente peccare. Iddio, che ci ha salvati non in considerazione delle opere di giustizia da noi fatte, ma in virtù della sua misericordia col Battesimo della rigenerazione, e del rinnovellamento dello Spirito Santo da lui diffuso sopra di noi con abbondanza, affinchè essendo giustificati colla sua grazia, speriamo d'essere eredi della vita eterna, si degni sempre più illuminarci, ed ajutarci colle grazie sue attuali, ed abituali, dalle quali fortificati possiamo tutto con quelle, non potendo cosa alcuna per noi medesimi, nè avendo che gloriarci, se non nel Signore, la cui bontà è sì grande verso degli uomini, che vuole, che i doni, che loro fa, siano loro merito. I giusti, dice S. Agostino lett. 105. ad Syst. Presb. meritano dal momento, che sono giusti: ma non hanno merito di esser giusti, perchè non sono divenuti giusti, se non perchè Iddio gli ha giustificati. Qual può dunque essere il merito dell'uomo avanti la grazia per meritare la grazia? Poichè la grazia sola è quella, che fa in noi tutto il nostro merito, e poichè egli è vero, che quando Iddio corona i nostri meriti, egli non corona, che i suoi doni, perchè siccome noi abbiamo ricevuto *in principio* la grazia della Fede, non perchè noi fossimo fedeli, ma affinchè lo divenissimo; così allorchè alla fine Iddio ci coronerà, questo ancora sarà un effetto della sua misericordia. Egli è dunque verissimo, che a' meriti, che noi abbiamo acquistato nel tempo di nostra vita, Iddio compartisce il Cielo; ma siccome questi meriti non sono nostri, ma della grazia, anche l'ingresso nel Cielo è una pura grazia, non che ella ne sia effettivamente il frutto de' nostri meriti, ma perchè i nostri meriti stessi sono una grazia. E per vero dire, non operiamo noi la nostra salute, se non pel movimento della nostra volontà ajutata dalla Grazia di Dio, e non d'altronde provenendo il prezzo, ed il valore delle opere cristiane, che dalla Grazia giustificante inerente ne' nostri cuori per l'infusione della carità, mercè il dono dello Spirito Santo

per i meriti di Gesù Cristo, onde si cancellano col mezzo di alcuni Sagramenti i nostri peccati, e si comunica a noi la giustizia, e la santità di Gesù Cristo, per cui veramente siamo fatti giusti; e così rivestiti della dignità di veri suoi figliuoli di adozione, col mezzo de' altri cresciamo nella grazia ricevuta, come dicono *de condigno*, e andiamo di virtù in virtù, essendo verissimo, che *Justus ut palma florebit, sicut cedrus Libani multiplicabitur*; e *Qui justus est, justificetur adhuc*. Ripetasi adunque, che la misericordia di Dio far dee la nostra sicurezza, la nostra forza, il nostro sollievo, la nostra più soda consolazione; ed animar dee la nostra speranza a cercare Iddio con tutto il cuore, e ad aspettare con una ferma fiducia gli effetti della sua bontà sopra di noi, ed il compimento delle sue promesse: *& tota spes mea*, diceva S. Agostino *lib. 10. conf. c. 29.*, *nonnisi in magna valde misericordia tua*. Se la nostra salute dipendesse dalla nostra volontà, benchè solamente in parte, saremmo perduti, perchè per troppo sappiamo per esperienza, quanto ella è debole, vacillante, e portata al male. Ma quando pensiamo, che le nostre sorti sono nelle mani del nostro Dio, e del nostro Padre, siamo sicuri. *Tutiores vivimus*, dice S. Agostino *de dono persev. cap. 6. si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, & nobis ex parte committimus*. Niente vi è di più certo di questa dottrina. I Padri della Chiesa, i Papi, i Concilj hanno parlato così. Si dica adunque con S. Agostino, che Dio, il quale ci ha fatti senza di noi, non ci giustificherà senza di noi; che bisogna, che noi vogliamo, che noi operiamo, che noi fatichiamo, che noi combattiamo; e che l'eterna gloria non si dà, che a questo prezzo. Ma per risvegliare la nostra pigrizia, e per eccitarci ad operare la nostra salute, non si dica già, che Iddio ci ha fatti padroni della nostra sorte, della nostra felice eternità, coll'aiuto della Grazia, che non ci mancherà mai, la quale non fa altro, che mettere la nostra volontà in equilibrio, e darle un potere, ed una forza eguale per il bene, ed il male, ond'è il libero arbitrio della nostra volontà, che decide di se medesimo coll'aiuto della Grazia, ma non per virtù di questo aiuto; imperocchè questo sarebbe un linguaggio, che tende ad annientare la speranza cristiana (mentre raccomandando la Chiesa a Dio la sua famiglia, dice, che la speranza di lei si appoggia alla Grazia Di-

vina

vita, *quæ in sola spe gratiæ cælestis censetur*; ed è proprio ad inspirare all'uomo una confidenza presuntuosa, a cui è pur troppo inclinato per se medesimo. Voglia il clementissimo nostro Redentore, che col combattimento, e colla vittoria delle nostre passioni, per le quali la nostra giustizia non è punto perfetta, confessar dovendo con S. Agostino, che la nostra giustizia in questa vita consiste piuttosto nella remissione de' peccati, che nella perfezione delle virtù, ci manteneghiamo giusti fino alla morte, e divenuti parvoli di spirito, aspirare possiamo alla felicità eterna. *Talium est enim Regnum Cælorum*, imperocchè, conforme spiega S. Ilario Comm. in Matth. Can. 18. *Nonnisi reversos in naturam puerorum introire in Regnum Cælorum Dominus docet*, idest *per simplicitatem puerilem vitia corporum nostrorum, animique revocanda*, e conseguiamo perciò il gran dono d'un perseverante servizio nella sua santa volontà, in virtù del quale meritiamo il premio destinato a quelli, che *secundum propositum vocati sunt Sancti*. Animiamoci alla considerazione del prezzo, che ci è proposto, che non è meno d'una corona incorruttibile, e d'una gloria immortale. *Ad destinatum persequor*, diceva l'Apostolo ad Philip. 3. 14., *ad bravium supernæ vocationis Dei in Christo Jesu*. O amabilissimo nostro Iddio, che c'invitate ad una sì gran ricompensa, fateci la grazia di operare con fedeltà per meritarla, di correre dietro a voi, di maniera che siamo ritrovati degni di riceverla un giorno dalle vostre mani. Guidateci colla scorta de' vostri lumi superni, ajutate la nostra debolezza, sostenetesci colla vostra grazia fino al fine, acciocchè corriamo come fa d'uopo verso questa felice rimunerazione, compite in noi le vostre divine misericordie: *mirifica misericordias tuas, qui salvos facis sperantes in te*. Ah! siano scritti i nomi nostri nel libro della vita, vale a dire, siano nella serie di quelli, che voi, o Dio sempre vedete nella vostra mente come scritti in un libro, e che non mai si scancellano, essendo infallibile la prescienza divina, ed immutabile l'ordinazione della predestinazione; al contrario succedendo di coloro, che non perseverando nel bene fino all'ultimo, e non potendo perciò conseguire la corona di giustizia, sono solamente a tempo in grazia, e nel numero de' giusti, e non *simpliciter*, ma *secundum quid* nel libro della vita, onde di essi dicesi. *Deleantur de libro viventium, & cum justis non scribantur*, perchè ivi sono scritti, *non habentes*

 vitam

vitam æternam in se ipsa, sed in sua caussa, (*D. Thom. p. 1. q. 24. ar. 3.*) non per relazione alla notizia di Dio, *sed ad rem scitam*, per la decadenza dallo stato di grazia. Ci avvertisce pur bene a questo proposito il vostro divotissimo Servo Bernardo: (*Epist. 254.*) *Quid prodest Christum sequi, si non contingat consequi? Ibi tu Christiane fige tui cursus profectusque metam, ubi Christus posuit eam. Factus est obediens usque ad mortem. Quantumlibet ergo cucurreris, si usque ad mortem non perveneris, bravium non apprehendis. Bravium Christus est; quod si illo currente gradum sistis, non Christo adpropias, sed te magis elongas.*

DELLA

CAP. ULTIMO.

Dopo d'aver trattato dell'essenza delle azioni morali, e dell'origine loro, fa d'uopo passare alle loro qualità, per rapporto alle quali venendo alle principali divisioni diremo, che altre sono buone, altre cattive (1): altre indifferenti al più in specie, e in se medesime, e non in individuo (2), come parlano le Scuole: altre in somma sono opere virtuose, altre peccaminose (3). Dobbiamo seguire, ed abbracciare le prime, fuggire le seconde. Alle prime dobbiamo sempre indrizzare i nostri desiderj, e con tutte le forze dello spirito quelle siamo tenuti a eseguire; dalle seconde siamo tenuti a stare del tutto lontani, e non possiamo in alcun modo dar loro luogo nella nostra mente; nè solamente desiderarle efficacemente, o sentirne contento dopo d'averle commesse, ma nè anche pensare avvertentemente a quelle, e dilettarsi d'un tal pensiero, quantunque non si abbia volontà di eseguirlo, e di far male: chiamandosi questa dilettazione morosa, non *a mora temporis*, non dalla

dalla lunghezza del tempo, bastando un sol momento per commettere il peccato, ma dalla deliberata ammissione della volontà, *a mora rationis*, che si trattiene, e si compiace nel mal pensiero. Lo Spirito Santo ne' Proverbi 2. 14. 15. *Qui lætantur, cum mala fecerint, & exultant in rebus pessimis, quorum viæ perversæ sunt, & infames gressus eorum*: e nella Sapienza 1. 3. *Perversæ cogitationes separant a Deo.* S. Agostino *lib. 12. de Trinit. cap. 12. Totus homo damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris Gratiam remittantur.* Questa e la vera filosofia, questo e lo studio della Sapienza, perchè è lo studio di piacere a Dio, ed ove si possa, anche agli uomini, e di procacciare, per quanto è possibile, a se stesso la tranquillità dell'animo, e del corpo con operazioni oneste, e giuste, e convenevoli e creature pertanto sola levate sopra la sfera de' bruti, e di conseguire alla perfine quella felicità eterna, che può unicamente contentarla. A questo fine appunto scrive l'Apostolo cap. 2. vers. 11. „ si è manifestata a tutti gli uomini la grazia di Dio „ Salvator nostro, insegnandoci a rinunziare „ all'empietà, e alle mondane passioni, ed „ a vivere con temperanza, con giustizia, e „ con pietà nel presente secolo, stando in e-

spet-

„ spettazione della felicità, che aspettiamo, e
„ della gloriosa venuta del grande Iddio, e
„ Salvator Nostro Gesù Cristo, il quale ha
„ dato la sua vita per noi, affine di riscattarci
„ da tutte le iniquità, e di formare a se stesso
„ un popolo mondo, e grato, seguace delle
opere buone „ Chi vuole apprendere a fondo
la Morale Cristiana, e regolare le sue azioni
secondo il piacimento Divino, dee massimamente
leggere, e meditare le Sacre Scritture: *ama scientiam Scripturarum, & carnis vitia
non amabis*, scriveva S. Girolamo a Rustico
Monaco; e sopratutto il Nuovo Testamento,
(4) in cui tutti gli obblighi particolari di ciascheduno
stato, e di ciascheduna condizione
sono spiegati dall'esempio, e dalle parole di
Gesù Cristo. Fa d'uopo studiare i Concilj,
i Sacri Canoni, fonti limpidissimi dell'Etica
Cristiana, ed unire a questi la scienza delle
Leggi Civili de' Romani ancora (eccettuatene
alcune corrette dalle Leggi Pontificie, come
in materie del matrimonio, dell'usure, e
d'altri punti notati particolarmente da S. Antonino
Summ. Moral. 1. *Tit.* 18. *de Lege civili*
§. 6., ed ultimamente dal P. Remigio Maschat
da S. Erasmo de' Chierici Regolari delle
Scuole Pie nelle sue utilissime Istituzioni Canoniche
p. 2. pag. 673. dell'edizione di Roma
1757.), poichè in esse si contengono le regole

più

più esatte della giustizia, e le Constituzioni Canoniche si danno scambievolmente la mano con le Constituzioni de' Principi, conforme attesta Lucio III. *cap.* 1. *de novi operis nunc.* Onde è comune appresso gl' Italiani il proverbio: *Il Legista senza Capitolo vale poco, ma il Canonista senza legge val niente*. conviene pajmente studiare i Padri della Chiesa, e tra i Padri Latini particolarmente S. Agostino, S. Gregorio il Grande, e S. Bernardo; e tra' Padri Greci il Pedagogo di Clemente Alessandrino, S. Basilio, S. Atanasio, S. Grisostomo. Dopo l'opere de' Padri, e dopo il Catechismo Romano, meritano d'essere considerati assaissimo, e di essere letti, e meditati con somma attenzione que' due libri ripieni di celeste dottrina, e di sentimenti di somma perfezione, dico il maraviglioso Trattato dell'Imitazione di Cristo attribuito a Tommaso a Kempis, detto altrimenti il Gersone, ed il libro intitolato *Il Combattimento Spirituale del V. P. D. Lorenzo Scupoli Cherico Regolare Teatino*. Il P. Giovanni di S. Francesco Generale de' Foglie si nella vita, che scrisse di S. Francesco di Sales, e che diede alla luce nel 1624. così dice nel libro primo „ Essendogli capitata alle mani la piccola, ma eccellente opera del *Combattimento* „ *Spirituale*, della quale i Padri Teatini sono „ gli Autori, sola egli la prese, e se ne servì in

„ in vece d'ogni altra di simile soggetto, per
„ istruirsi nella battaglia de'vizj, e delle proprie
„ passioni. E questo libretto gli fu così accetto, e
„ profittevole, che, come si narra d'Alessandro
„ il Grande, che portasse sempre sopra di se
„ l'Iliade d'Omero per farsi, e animarsi alle
„ guerre, e combattimenti degli uomini; così
„ il nostro Francesco portò in circa diecisette
„ anni interi questo libretto nella saccoccia: dal
„ quale, come da un arsenale, tirava fuori le
„ armi, colle quali domò così generosamente
„ le sue passioni „. Quindi l'Introduzione alla vita
divota di S. Francesco di Sales, Giovanni
d'Avila, Luigi di Granada, Rodrigues, il
P. S. Giurè, la Riforma dell'uomo del P.
Simone di S. Paolo Carmelitano Scalzo, Voltettano; fra i Mistici singolarmente S. Bonaventura, il Cardinal Bona *de discret. spir.*, ed
il P. Scaramelli della Compagnia di Gesù.
Di questo per altro ottimo, ed applauditissimo
Autore molti gravissimi Teologi non approvano il capo XI. del Trattato V., onde merita
d'essere letto con cautela. Fra i Teologi, che
hanno trattato metodicamente le materie della Morale, S. Tommaso debbe essere la guida;
gli si può aggiugnere Navarro, Toledo, Silvio, la Somma Cristiana, o Cattolica Disciplina de'costumi del Merbesio, la Teologia morale di Granoble, Ludovico Habert, quella del

P. Alessandro, del Pontas, non però dell'edizione d'Augusta, del Besombes, e del P. Antoine. Ma in questa materia bisogna ricordarsi, che le Sacre Scritture, e la Tradizione essendo la regola de'costumi, come della nostra Fede, ogni opinione contraria a queste debbe essere rigettata, in qualsivoglia autore ella si trovi. Ma perchè non tutto ciò, che osservare si dee, o schivare, espressamente, e all'intelligenza di tutti si contiene nella Scrittura, consultare si dee la Tradizione della Chiesa negli scritti de' Padri, consultare le definizioni della Chiesa medesima, e seguitare il sentimento di lei, che sempre è infallibile nella dottrina delle Fede, e della Morale, e l'uniforme sentimento de' Dottori Cattolici, e non mai affidarsi alla debolezza del proprio giudizio, pur troppo sottoposto all'errore. *Ad coercenda petulantia ingenia*, prescrive il Concilio di Trento *Sess.* 4. *nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus Fidei, & morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens .... interpretari audeat*. Quindi, come giustamente osserva il dottissimo Melchio Cano (de loc. Theol. lib. 9.) *satis exploratum habere possumus, quam male valeant hi de re theologica aut scribere, aut di putare, qui sacros libros, Apostolorum traditiones, Conciliorum*

run

ram dogmata, Sanctorum veterum Doctorum scripta, vel reiiciunt, vel ignorant. Itaque hoc opinantum genus tollatur e medio; est enim totum improbabile, & impium, qui opinantur aptiora Theologo ea argumenta esse, quae a ratione, quam ea, quae ab auctoritate ducuntur.

Ecco le regole, per quanto abbiamo potuto rittovare, le più esatte della morale, e i più saldi principj di quella. Gioverà poi infinitamente se allo studio delle medesime, avvegnachè *sermonibus philosophari*, al dire di S. Isidoro Pelusiota *lib. 2. epist.* 183., *facile est, rebus autem arduum*, si unirà lo spirito dell' Orazione, per ridurle fruttuosamente alla pratica, porgendo all'Onnipotente, ed Eterno Iddio ferventi suppliche, affinchè indrizzi le nostre azioni giusta il beneplacito della volontà sua, e nel nome dell Unigenito suo figlio siamo fatti meritevoli di abbondare in opere buone.

ANNOTAZIONI

(1) QUando noi parliamo della bontà delle azioni, non intendiamo punto, come evidentemente apparisce, qui trattare della bontà naturale, ma solamente trattiamo della bontà morale, per cui un' azione si trova conforme alle cose prescritte dalla legge naturale, o dalle legge positive. Perciocchè un oggetto può essere buono naturalmente, e moralmente cattivo, e al contrario un altro può esser cattivo naturalmente, e moralmenre buono. Così se un Dipintore, se gentilmente, e con tutte le regole dell' arte faccia una pittura indecente, un tale oggetto sarà buono na-

turalmente, in quanto sarà secondo i precetti, e le regole dell'arte, sarà per cattivo moralmente, perchè ripugnerà alle regole del buon costume. Si chiamano adunque moralmente buone le azioni conformi alla legge, e moralmente cattive quelle, che le sono contrarie, cioè a dire, che la bontà, o la malizia delle azioni consiste essenzialmente in un rapporto alla regola, che ne dee essere direttrice, vogliamo dire alla legge. Perchè tutte le volte che si opera liberamente, seguendo la direzione della legge, e non a caso, di maniera che ciò, che si fa, si trova esattamente conforme a questa regola, l'azione si appella buona. Laddove, se si opera di proposito contro la direzione della legge, o ciò, che si fa, non si trova esattamente conforme alla regola, l'azione si appella cattiva, e in una parola peccato. E qui bisogna sovvenirsi, che per nome di legge, il confronto colla quale rende le azioni buone, o cattive, s'intende sempre una legge, che obbliga indispensabilmente a qualche cosa, e se trattisi di leggi umane, s'intende una legge, che non abbia niente di contrario alle leggi Divine, o Naturali, imperocchè *Naturalia jura, quæ apud omnes gentes peraque observantur Divina quadam providentia constituta, semper firma, atque immutabilia permanent* §. 11. *Instit. de Jur. Nat. Gent. & Civ.* E qui per mettere in piena luce una tal verità irrefragabile, in augmento di ciò, che altrove riguardo al diritto naturale s'è detto, necessario giudichiamo il confutare l'errore di certi spiriti forti, e seguaci di Spinosa, e di alcuni Giurispubblicisti protestanti, che nel sistema massimamente della Religion naturale, non men che l'empio loro maestro, escludono l'idea del bene, e del male, del giusto, e dell'ingiusto, e tutta la riducono ad una mera fantasia, e volontà degli uomini convenuti insieme per istabilire le regole del bene, e del male, del giusto, e dell'ingiusto. Sicchè antecedentemente alle leggi positive, ed umane convenzioni gli uomini potevano scambievolmente uccidersi, non solamente per assicurarsi gli uni dagli altri, ma eziandio per divertimento: conseguenza, per vero dire, non capricciosa, ma necessaria, essendo in questo sistema gli omicidj una cosa indifferente. Hobbes nel Leviath. cap. 3. insegna, che la via più sicura della propria conservazione è quella di prevenire, e di levare gli altri dal mondo. Chi più abbonda di forza, quegli è il più felice. E nel

lib.

lib. de Cive cap. 12. *sect.* 4. soggiogne, che le regole del bene e del male del giusto, e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, sono le Leggi Civili, che però quello, che il Legislatore comanda, è buono, cattivo ciò, che dal medesimo è vietato. E riproducendo la dottrina di Spinosa nel *c.* 1. *sect.* 10. *de Cive*, afferma, che la natura antecedentemente alle leggi positive ha conferito un diritto a tutte le cose di far tutto ciò, che si vuole, e che si può contra chiunque, e che è falso l'assioma, esser l'uomo nato per la società, dal che ne inferisce, ogni società contrarsi per comodo proprio, e tutti gli offici della vita doversi regolare non co' dettami della natura, ma colla sola utilità; appoggiandosi al detto d'Orazio *lib.* 1. *serm.* 3.

> *Atque ipsa utilitas, justi prope mater, & aequi.*
> . . . .
> *Oppida coeperunt munire, & ponere leges,*
> *Ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.*

Imperocchè ciò è vero, se s'intenda la pubblica utilità esser madre del Gius positivo, in quanto stabilisce le pene contro coloro, che non obbedendo alla ragione, e all'ordine, ardiscono violare il naturale diritto. Il non avere altro in mira, che l'utile suo si attribuisce all'uomo malvagio. E perchè l'uomo malvagio faccia tutte le cose per suo interesse, e tanto più faccia questo, quanto è più malvagio, e' l'accusano, perchè non fa niente, che non sia separato dal suo utile. L'uomo da bene poi opera per l'onestà, e tanto più opera per l'onestà, e per l'amico, quanto è migliore, e tralascia il proprio interesse. Arist. lib. 9. Ethicor. cap 8 Si ascolti Cicerone nel lib. primo *de Legibus*: *Si, ut iidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negliget leges, easque perrumpet, si poterit, is, qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit, ut nulla sit omnino justitia, si neque natura est, & ea, quae propter utilitatem constituitur, utilitate alia convellitur. Atqui si natura confirmatura jus non erit, virtutes omnes tollantur. Ubi enim liberalitas? ubi patriae caritas? ubi pietas? ubi aut benemerendi de altero, aut referenda gratia voluntas poterit existere? Nam haec nascuntur ex eo, quod natura propensi sumus*

possa ricavare più d'utilità, che dall'uomo medesimo. Cosa sarebbe un uomo divenuto grande senza alcuna educazione, senza commercio cogli uomini, abbandonato solo in qualche deserto, e per conseguente senz'altra cognizione, che quella avesse acquistata da se medesimo? sì miserabile cosa sarebbe colà? Mutolo, e nudo, ridotto a pascer l'erba, o a svellere una qualche radica, o a cogliere de' frutti salvatici, a bere dell'acqua dalle prime fontane, o da' primi ruscelli, che trovasse, a ritirarsi in qualche caverna, per essere un poco al coperto dalle ingiurie dell'aria, a passare il tempo in un'oziosità noiosissima, a tremare ad ogni piccol rumore, al primo aspetto d'un animale, a perir finalmente o dalla fame, o dal freddo, o dalla voracità di qualche bestia feroce. Essendo pertanto l'uomo capace d'essere utile a' suoi simili, e bisognoso altresì dell'altrui scambievole soccorso, ma altronde soggetto a' vizj, ed in istato di nuocere e per le violente passioni, e pel disordinato amor proprio, da cui l'avarizia, l'ambizione, la vanità, l'invidia, le gelosie, l'emulazioni, le dispote di spirito, un vivo, e lungo risentimento delle ingiurie accompagnato da un ardente desiderio della vendetta derivano; non potrebbe sussistere, nè godere de' beni, che si convengono allo stato, in cui si trova, se non è sociabile, cioè a dire, se egli non vuol vivere in buona unione cogli altri uomini, e diportarsi in verso di loro in guisa, che non dia loro motivo apparente di pensare a fargli del male, ma gl'impegni piuttosto a mantenere, e promuovere ancora i vantaggi di lui. Il motivo più possente però per soddisfare a questi doveri, che gli uomini debbono esercitare gli uni con gli altri, non per mezzo d'una morale solamente civile, ma d'una morale più sublime, e cristiana, è il timore d'un Dio, che gli comanda, di sorta che senza un sentimento di Religione l'uomo non sarebbe neppure sociabile. Ed infatti la religione è un freno, ed impedisce molti delitti, è il fondamento più solido della società, perchè somministra i motivi più forti della probità, All'incontro senza di lei gli altri motivi perdono molto della loro forza. La perdita della fede tira seco agevolmente quella de' sentimenti d'onore. Quando non si teme Iddio, perchè non vi si crede, meno si temono gli uomini, perchè si sprezzano, e si riguardano come un effetto della prevenzione i loro giudizj. Le leggi medesime si temono meno, perchè me-

nò si teme la morte. Accresce la Religione questo ultimo timore, ed è questo uno de' più utili suoi effetti per ciò, che rigoarda la società. Monsieur Domad Traité des Loix chap. 2. des premiers Principes &c., diffusamente proseguendone la spiegazione nei seguenti capitoli. Puffendorf. les devoirs de l'Homme, & du Citoyen *lib. 1. chap.* 3. §. 3. 7. 13. Trublet, Saggi di letteratura, e di morale T. 2. pag. 360. volgarizzati da un Accademico della Crusca. La dottrina di Hobbes, la quale cambia il mondo civile in tante foreste, e selve di bestie le più feroci, quanto è ella, oltre all'orrore, che cagiona, insussistente, ed assurda? Antecedentemente ai patti scambievoli, e alle pubbliche convenzioni fatte tra gli uomini, tutto era indifferente, l'omicidio, l'adulterio, la frode, il tradimento, l'oppressione. Perchè adunque proibire tali azioni sotto gravissime pene? per impedire la perturbazione dell'universo, e lo spargimento del sangue umano, gli uomini sono convenuti insieme a stabilire certe regole, e patti scambievoli, risponde Hobbes. Adunque il disordine, gli ammazzamenti, le bestemmie, i latrocinj erano un male prima delle convenzioni, e de' patti umani. E se prima di queste convenzioni, stabilimenti degli uomini, non vi era legge nè di giusto, nè d'ingiusto, nè di bene, nè di male, perchè non sarà lo stesso anche dopo i patti, e le convenzioni? Qual legge proibisce la violazione di questi patti? La fede scambievolmente data, risponderanno. Ma perchè è peccato la violazione della fede data? Con quella stessa libertà, onde gli uomini si sono legati, possono altresì sciogliersi, quando legge non vi sia, che vieti la trasgressione della fede data. O una legge adunque dee accordarsi, che vieti la violazione de' patti volontariamente contratti; e questa è legge di natura precedente i patti; o se legge non vi è, che preceda i patti, la violazione de' patti non è peccato, perchè una tal violazione non ferisce alcun diritto. Forse si viola quel diritto, che di comune consenso gli uomini hanno fra di loro stabilito? questo diritto è arbitrario, e con la stessa libertà, che s'è constituito, si può sciorre. Anzi secondo il sistema d'Hobbes, di Puffendorfio, il quale ha addottato il sistema d'Hobbes lib. 2. *de Jure Nat. & Gent. cap.* 2. §. 6., (lochè per cautela di coloro, che prima di essere fondati nella vera, e sana dottrina del diritto naturale si mettono a leggere Puffendorfio, qual Maestro, e classico Auto-

Autore, avvertir vogliamo) di Puffendorfio dico, d'Osnaburgo, o d'altri, tutti gli uomini nascono uguali, ed ogni uomo ha diritto a tutte le cose. Come dunque gli uomini de' secoli precedenti avevano potestà di obbligare gli uomini presenti, essendo nati tutti uguali? Per sostenere Puffendorfio questa sua falsa dottrina nella Eride Scandica pag. 26. rimprovera Grozio, e molti de' Dottori Protestanti difensori della contraria verissima dottrina, quasichè soggettino Iddio al fato stoico: *Si nempe datur aliquid honestum in se, & antecedenter ad Deum vel admittendum fatum stoicum, cui Deus sit alligatus, vel dare aliquod principium Deo prius, cui ne Deus quidem contravenire debeat, aut possit*, (sono parole di lui) e commettano un circolo vizioso. Il fato stoico, ed il circolo vizioso, che Puffendorfio oppone, sono delirj, e meri sogni. Iddio, la di cui essenza è infinitamente giusta, e buona, contemplando i suoi attributi produce tutte le cose, ed in questa sua contemplazione vede come in uno specchio luminosissimo tutte le cose, che spiegano o necessario rapporto con la medesima essenza ed attributi, o libera elezione. Tutte le cose eternamente, e necessariamente conformi a questa prima regola sono buone, oneste, e giuste, e tutte le cose difformi, e contrarie a quella, sono cattive, disoneste, ingiuste, e turpi. Niuna cosa fuori della Divina infinita natura può necessitare Iddio, perchè tutte le altre fuori di lui sono finite, e limitate. Adunque egli è libero nel produrle. Ma fatta l'ipotesi, che voglia produrle, dee produrle secondo la norma della Divina sua Essenza, Giustizia, e Bontà. Essendo egli infinitamente giusto, buono, e perfetto, è impossibile, che produca una cosa cattiva, ingiusta, e turpe. Questa impossibilità non pregiudica alla sua libertà, ma spiega la perfezione della sua rettissima, e giustissima libertà. E' una calunnia poi, ed un' impostura, quando finge ne' suoi avversarj un circolo vizioso. Noi diciamo, che le cose sono giuste, ed ingiuste, oneste, o turpi, perchè sono conformi, o contrarie alla prima regola, ed esemplare di tutte le cose. Quando poi ci vien chiesto, perchè sono conformi, o contrarie, non rispondiamo, come egli finge, perchè sono oneste, o turpi, giuste, od ingiuste, ma diciamo, che tutte le create cose dipendono dalla essenza Divina, come dalla primordiale regola, ed esemplare, la quale contemplando Iddio, produce, e dispone, qual cagione creatrice, le cose tutte. E se queste sono alla me-

desi-

desima uniformi, sono oneste, buone, e giuste; se sono contrarie, sono cattive, ingiuste, e turpi. Chi negasse per avventura dipendere tutte le cose create dall'essenza, e attributi Divini necessarj, come da una prima cagione efficiente, si paleserebbe al certo per Ateista. Se ciò è infallibile, non può negarsi la conseguenza necessaria, che ne abbiamo dedotta, essere tutte le cose conformi all'essenza, ed attributi Divini, e così oneste; e le difformi essere turpi, ed ingiuste. *Est quidem vera Lex*, scrive Cicerone lib. 3. de Rep., *recta ratio naturæ congruens diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat ....) Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest*; e nel lib. 2. *de Legibus* replica: *Legem, neque hominum ingeniis excogitatam neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regat*: e con forza, ed energia soggiugne nel medesimo libro. *Nec si regnante Tarquinio nulla erat Romæ scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sextus Tarquinius vim Lucretiæ attulit? Erat enim ratio profecta a rerum natura, & ad recte faciendum impellens, & a delicto avocans. quæ non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est: orta autem simul est cum mente Divina*. Dov'è dunque il circolo vizioso? Così nel libro della Religione rivelata contro gli Ateisti, Deisti, ed Indifferentisti del dottissimo Teologo Domenicano P. Daniello Concina lib. 5. par. 4. c. 4. Convinti costoro dalle ragioni, e ancora dal comune sentimento, che tutti abbiamo del giusto, e dell'ingiusto, del bene, e del male morale, del vero, e del falso, s'ostinano nulladimeno a dire, che un tal sentimento non deriva da una legge del Creatore, ma da una prevenzione dell'educazione. Ma non lo possono dire sinceramente, la ragione non manca co' suoi lumi di metter loro in vista la verità, non è, che la passione, la quale si unisce a questa, e gli seduce: e superando la passione, si fa padrona dell'azione, la resistenza poi della ragione alla passione, è cagione a loro d'inquietudine: e allor succede, che giungono a temer vivamente le disgrazie, alle quali, seguendo le passioni, s'espongono. E quantunque più colla lingua, che col cuore vadano spacciando questi spiriti forti, che dee preferirsi la pace alla verità, si trovano però vacillanti, dubbiosi, instabili, non sanno a qual

Par-

partito appigliarsi. *Venient in cogitatione peccatorum suorum timidi, & traducent illos ex adverso iniquitates eorum*: lo Spirito Santo nel lib. della Sap. cap. 4. v. 20., poichè, come asserisce l' Apostolo ad Rom. c. 2. *Tribulatio, & angustia in omnem animam hominis operantis malum*. Forse possono recare all'agitato animo loro alcun vetare sollievo all'interrogazione, che facciano a loro stessi *Quare tristis es anima mea, & quare conturbas me?* rispondendo, *spera in Deo?* Ma questa risposta è propria d'un'anima rassegnata alla volontà di Dio, d'un'anima, che aspira a lui. Cosa fanno adunque in tali angustie? Per rimettersi in calma, divertono i loro pensieri dalle verità divine, ripigliano la carriera de' vizj, chiudono le finestre, onde venir possa il lume, e tentano di spuntare in qualche maniera i rimordimenti della coscienza con non riflettere mai alla morale immacolata del Vangelo, che santifica le anime, anzi con riputarla come vana briga, e disputa de' Teologi: e così invecchiando nel mal costume, non fanno quasi più conto di Dio, e perdono alla fine la Fede, giusta la testimonianza di S. Paolo 2. ad Timoth. cap. 1. v. 19. *Habet fidem, & bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt*. Proseguendo la spiegazione della moralità delle azioni, diciamo, che siccome la legge determina la qualità delle azioni, così ogni azione è moralmente buona, o cattiva, secondo che quegli, il quale opera, ha, o non ha le disposizioni, che la legge richiede, e secondo che l'oggetto, il fine, e le circostanze dell'azione si trovano conformi, o contrarie a ciò, che la legge prescrive. Sopra di che bisogna osservare, che un'azione per esser buona, debbe avere non solamente, a riguardo della sua materia, tutte le condizioni richieste dalla legge, ma ancora esser dee regolare, riguardo alla forma, cioè a dire fatta non per ignoranza, o per qualche altra ragione, ma unicamente in vista di rendere alla legge l'obbedienza, che se le dee. Così pertanto un'azione per se medesime buona, è imputata come cattiva a cagione dell'intenzione viziosa di chi opera. Così non si merita punto di ricompensa, allorchè si rende servizio in volendo far del male, come quegli, che avendo disegno di ammazzare un uomo, gli porta via un ascesso, che aveva nel corpo. Tale appunto fu quello, di cui scrive Cicerone *lib. 3. de nat. deor.*: *Nec prodesse voluit Pharo Jasoni is, qui gladio vomicam ejus aperuit*,

vrit, quam sanare Medici non poterant. Ma non bisogna immaginarsi al contrario, che un' azione in se medesima cattiva, divenga buona in alcuna maniera a cagione della buona intenzione di chi opera. Così non si dee giammai far del male, affinchè ne accada del bene. Infatti per rendere un'azione cattiva, basta, ch' ella non sia conforme alla legge in una sola condizione ricercata, sì a riguardo della materia, che in riguardo della forma: *Bonum quippe est ex integra causa, malum vero ex quacunque defectu*, come insegna S. Tommaso 1. 2. *q.* 18. *art.* 4. Spesse volte perciò un savio, e zelante Confessore interrogherà il penitente del fine, che ha avuto in operare; poichè il fine può aggiungnere malizia all' azione peccaminosa. Si accuserà taluno di avere rubato una cosa considerabile senz' aggiugnere altro; ma se il Confessore l'interroghi qual fine abbia avuto, forse ritroverà aver rubato, per aver del denaro onde poter con esso peccare. Dirà un altro aver mormorato del suo prossimo, e così dicendo, crederà d' avere soddisfatto alla propria coscienza; ma il Confessore interrogandolo ulteriormente troverà aver egli mormorato, per impedire altri dal conseguire qualche dignità, o vantaggio, o perchè non si adempia qualche sposalizio, ed ecco una nuova malizia. E siccome un cattivo fine aggiunge nuova malizia, così un fine buono aggiunge bontà all' azione. Così i Confessori avvertiscano quelli, i quali camminano nella strada del Signore, che non solo, per cagion d'esempio, digiunino per esercitarsi nella virtù della Temperanza, ma abbiano intenzione di farlo altresì in penitenza de' propri falli, e in unione di quella de' Santi Penitenti, e di Gesù Cristo, per aggiunger maggior bontà a quest' azione virtuosa. Conciosiachè le azioni volontarie dell' uomo si misurano o d' una maniera assoluta, e in se medesime, o confrontando l' une con l'altre. A riguardo dell' estimazione assoluta vi ha una gran differenza tra le azioni buone, e le cattive. Perchè nelle buone azioni, considerate precisamente come tali, non vi si conosce niente d' estensione; il loro carattere essenziale, o la loro bontà consistendo in una certa conformità colla legge, una tal conformità non saprebbe esser conceputa come suscettibile di misura. Così una buona azione in se medesima non è punto migliore, che un'altra, benchè per rapporto alla materia delle buone azioni, e al loro oggetto, l' une sieno senza contraddizione più belle, e più nobili, che le altre.

Ma

Ma le cattive azioni allontanandosi dalla legge, la loro distanza può concepirsi come più o meno grande, e per conseguente ogni peccato considerato in se medesimo può essere giudicato più o meno enorme, come si vede, che le linee curve si allontanano più o meno dalla linea retta. Quindi per le varie circostanze le azioni peccaminose mutano la loro malizia. Queste si comprendono nel qui addotto versetto:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis chi, denota la condizione di quello, che opera, cioè se è Ecclesiastico, o Laico, maritato, o sciolto. *Quid*, qual cosa, dinota la qualità, o quantità dell'oggetto, per cagion d'esempio, se la roba rubata sia sacra, o profana, in grande, o picciola quantità: che l'occiso sia stato il padre, o uno straniero; se coll'istesso atto si sieno trasgrediti formalmente più precetti; come chi fosse obbligato a digiunare per voto in un giorno della settimana, e questo cadesse in vigilia, non digiunando commetterebbe due peccati, cioè uno contro il precetto, l'altro contro il voto. Dissi, se collo stesso atto si trasgrediscano formalmente due precetti, perchè se si trasgredissero materialmente, come allora quando tali precetti non sono diversi per motivi distinti, e non riguardano materia diversa, o diverse obbligazioni, ma l'istessa materia, e l'istesse circostanze, allora si commette un sol peccato; laonde chi non ha digiunato in giorno di vigilia caduta dentro la Quaresima, o non ha ascoltata la Messa in una festa di precetto occorsa in Domenica, ha commesso un sol peccato, e basta, che si confessi d'aver trasgredito un digiuno, o tralasciata una Messa d'obbligo; in quella maniera, che si possono talvolta adempire diversi precetti con un atto solo, quando non apparisca il contrario della mente del Legislatore: come un Ecclesiastico obbligato a recitare l'uffizio per obbligo dell'Ordine, e del Benefizio ecclesiastico, soddisfa con una sola recitazione del medesimo; siccome in giorno di Domenica, in cui accada un'altra festa comandata, basta ascoltare una sola Messa per soddisfare al precetto. *Ubi* dove, dinota la condizione del luogo, ove si è commesso il peccato; come in luogo sacro, o profano, in pubblico, o in privato. *Quibus auxiliis* con quali aiuti, dinota i mezzi adoprati per commettere il peccato,

cato,

esto, come se siasi celebrata la Messa con Calice profano; se siasi commesso furto, con indurvi de' complici, *Cur* perchè; come se siasi data limosina per vanagloria: che si sia proferita una parola giocosa diretta alla incontinenza: che si sia commesso un furto per servirsene in crapulare, in issogo delle passioni, e d' altri vizj. *Quomodo* in qual maniera, dinota il modo del peccato, che si sia commesso spontaneamente, o per timore, con cognizione, o ignoranza, per fragilità, o per malizia, con scandalo, o con disprezzo, con piena volontà, e con volontà, come dicono, *in caussa*, come quando uno commettesse un omicidio, o altro delitto, essendo nell' ubriachezza, a cui avesse egli dato cagione. Imperocchè chiunque conoscendo gli effetti delle cose capaci di ubriacare, o potendo prevenirgli, nulladimeno volontariamente ne fa uso, non può pretendere di non rendersi colpevole d' ogni incontinenza, della collera, dell' audacia, e della temerità, e d' altri eccessi, che sono effetti della ubriachezza. Di queste circostanze, nelle quali si vuole, e si fa l' azione, altre mutano specie, e sono quelle, che si oppongono a diversi precetti, o a diverse virtù. Alcune virtù hanno per oggetto immediato Iddio, come le virtù Teologali, Fede, Speranza, e Carità; onde i peccati a loro contrarj si oppongono in special modo a Dio. Altre riguardano il prossimo, come la giustizia, la misericordia, la dilezione del prossimo; e i peccati a loro opposti sono contro del prossimo. Altre regolano l' uomo verso di se medesimo, come la fortezza, la prudenza, la temperanza, e i peccati a loro opposti sono contro l' istesso peccatore, sebbene tutti sieno generalmente contro Iddio, che rimane offeso, e contro del peccatore, a cui sono di nocumento, e rovina spirituale. Quindi un peccato d' incontinenza con una coniugata in una persona, che abbia fatto voto di castità, è opposto a tre virtù, alla Castità, alla Religione, ed alla Giustizia. Altre sono aggravanti in infinito dentro la medesima specie, così un furto d' una cosa piccola diviene grave rispetto alla povertà della persona derubata, ed una piccola alterazione del digiuno fatta direttamente per disprezzo di tal precetto, diviene grave. Siccome un' azione contiene in se molti peccati, quando in specie contiene in se una moltiplice malizia, così un atto contiene in se numericamente molti peccati, quando ha in se numericamente una moltiplice malizia, e per i mol-

molto oggetti totali, o per le azioni in se stesse compiute, come in uno, che con un atto solo ammazza sei uomini, o con un atto solo mormora, e pregiudica alla fama di tre persone; e benchè questa sia un' azione sola in rigor metafisico, moralmente però, e secondo il giudizio più comune degli uomini equivale a tre azioni. Quelle opere, che si perfezionano internamente, o esternamente, ma fra loro non hanno unione, fanno tanti atti distinti, e contengono tante distinte malizie, quante volte gli atti sono interrotti, e si rinnuovano con una nuova determinazione della volontà; seppure l' efficacia del primo proposito intorno al medesimo oggetto non duri virtualmente negli effetti, e opere esterne; onde da quelle azioni moralmente si forma un sol peccato. Quindi colui, che con volontà di uccidere il suo nemico, lo va cercando, trovatolo lo ferisce, l' uccide, quantunque nel viaggio discorra con altri, legga, pensi ad altre cose, spesso rinnuovi la volontà di ucciderlo, commette un solo peccato moralmente, e tanto più grave, quante volte più rinnuova la determinazione di ucciderlo, imperocchè il primo atto della volontà si contiene virtualmente in quella serie di atti esterni subordinati al primo. Altrimenti sarebbe una nuova azione, se l' interrompimento di quella serie di atti fosse straordinaria, di maniera che necessaria fosse la rinnuovazione della prima intenzione, ed una nuova determinazione della volontà, come se l' omicida s'allontanasse molto dalla strada, che conduce al suo nemico, per far qualche negozio, quale compito se ne ritornasse alla prima strada. Se gli atti fisicamente sieno più, e in se completi, e non risguardino il compimento d' una sola opera d' un sol peccato, benchè diretti sieno ad un sol fine, non si reputano moralmente un' azione sola. Così un Sacerdote nel giorno della Natività del Signore celebrando in peccato mortale tre Messe, commette tre peccati mortali, quantunque ad un solo fine ordinasse le tre Messe, essendo tre azioni, ciascuna in se stessa completa. All' incontro poi gli atti esterni in se stessi non completi, ma subordinati, e mezzi, e disposizioni ad un atto principale, e della stessa malizia, e intorno al medesimo oggetto, fanno moralmente un atto solo col principale; così le percosse, le ferite dirette per uccidere uno, sono un solo, e totale peccato coll' omicidio. Perlochè debbonsi spiegare nella Confessione le circostanze, che mutano specie, e

catte

tutte le aggravanti in infinito, come quelle, che fanno divenire la colpa di veniale mortale, e probabilissimamente ancora tutte quelle, che aggravano in qualche maniera la colpa mortale; imperocchè dicono gravissimi Autori, che difendono tale opinione, se uno è tenuto ad accusarsi di tutti gli atti di odio, per cagion d'esempio, che abbia concepiti interrottamente in una mezz'ora, perchè essendo atti distinti, son distinti peccati: perchè non dovrà uno spiegare l'odio, che ha avuto verso un prossimo, benchè sia consistito in un solo atto, quando questo sia durato per mezz'ora, per un'ora intiera? Anche le circostanze minuenti in infinito si debbono spiegare necessariamente affine di non ingannare il Confessore, facendogli apprendere per colpa mortale quello, che non è, se non se veniale per la piccolezza della materia, o per la mancanza di avvertenza.

(1) *Actionum humanarum*, scrive il sapientissimo nostro Santo Arcivescovo Antonino *Summ. Mor. Part. 2. tit. 4. de Voluntate cap. 12. §. 5. aliqua sunt indifferenter secundum speciem, sed nulla est indifferens secundum individuum*. Che si dicano alcune azioni in se stesse indifferenti lo prova coll'autorità di S. Agostino nel libro *de Sermone Domini in monte*, dove dice: *Quadam facta hominum sunt media, quæ possunt bene, & malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare*: lo che dichiara riferendo il sentimento di S. Tommaso 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 9. che ogni azione desuma la sua specie dall'oggetto, e l'azione ornata dall'oggetto relativamente al principio delle azioni umane, che è la ragione. Onde se l'oggetto dell'azione racchiude in se qualche cosa conveniente all'ordine della ragione, l'azione sarà buona secondo la sua specie; se racchiude qualche cosa repugnante alla ragione, sarà cattiva. Accade poi, che l'oggetto dell'azione non contenga in se una qualche cosa appartenente all'ordine della ragione, come levar di terra una pagliuzza, andare al campo, e cose simili; e tali azioni nella sua specie sono indifferenti; e ne assegna il motivo: *Quamvis enim omne objectum, vel finis, circa quæ est actus, habeat aliquam malitiam, vel bonitatem saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem*. Benchè il male sia una privazione del bene, prosegue il Santo Prelato, e l'abito, e la privazione sieno due cose immediatamente opposte, ciò però non

non impedisce, che vi possa essere alcun' azione indifferente secondo la specie, mezzana fra il bene, e il male, la migione si è, perchè di due sorte è la privazione. Una, che parlando col termine degli Scolastici consiste *in privatum esse*, e perchè questa niente lascia, ma toglie il tutto, come la cecità totalmente toglie la vista, le tenebre la luce, la morte la vita, quindi fra questa privazione, e l'abito a lei opposto non si dà alcuna cosa di mezzo. Altra è la privazione, la quale dicono consistere *in privari*, come l'infermità è privazione della sanità, non perchè tolga tutta interamente la sanità, ma perchè è un certo mezzo, e disposizione alla total privazione della sanità, che si effettua colla morte; pertanto lasciando qualche cosa una tal privazione, non sempre è opposta immediatamente all'abito. E in questa maniera ancora il male è una privazione del bene, non perchè toglie tutto il bene, ma perchè lascia qualche cosa, onde vi può essere qualche cosa di mezzo fra il bene, e il male. Accade adunque, che un'azione sia indifferente secondo la specie, ma con tutto ciò sarà o buona, o cattiva considerata in individuo, conforme afferma S. Tommaso nel luogo sopraccitato. Imperrocchè l'azione morale non solo prende la bontà, o la malizia dall'oggetto, da cui è specificata, ma dalle circostanze ancora, le quali sono come certi accidenti, o modi; in quella guisa che accade una qualche cosa all'individuo dell'uomo secondo gli accidenti, o modi individuanti, che non accade all'uomo secondo la specie. Perciò fa d'uopo, che qualsivoglia azione individuale abbia qualche circostanza, per cui tratta sia al bene, o al male, almeno per parte dell'intenzione del fine dell'operante. Essendo cosa propria della ragione l'ordinare le azioni, l'azione derivata dalla deliberazione della ra ione, se ordinata non sia al dovuto fine, per questo motivo repugna alla ragione, ed è cattiva, se ordinata sia al dovuto fine, è conforme all'ordine della ragione, ed è buona. *Noverit itaque*, si ascolti S. Agostino *lib. 4. contra Julianum cap. 3.*, *non officiis, sed finibus, a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem, quod faciendum est, finis vero, propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur.* Laonde per necessità ogni azione umana precedente dalla deliberazione della ragione considerata in individuo sa-

S rà

rà buona, o cattiva. E nel vero ogni azione o è ordinata al debito fine, ed è conforme alla retta ragione, ed ha per fine Iddio, al quale aspira sempre l'anima nostra, come a sua piena felicità; o non è ordinata, ed è contraria alla retta ragione, ed ha per fine le creature. Se è conforme alla retta ragione, se ha per fine Iddio, è buona, perchè tale azione è conforme alla legge propria dell'uomo; se è contraria, è cattiva, perchè l'uomo allora opera contro la propria natura, e la propria legge: *Duo amores sunt*, dice S. Leone il grande *disc. 19. de jejunio septimi mensis cap. 3., ex quibus omnes prodeunt voluntates ita diversis qualitatibus, sicut dividuntur auctoribus, rationalis enim animus, qui sine dilectione esse non potest, aut Dei amator est, aut mundi. In dilectione Dei nulla nimia; in dilectione autem mundi cuncta sunt noxia*: cioè quando il mondo si ama solamente riguardo a se, non per Iddio: e S. Agostino *lib. 9. de Trinitate n. 12., altrove cap. 7. Nemo volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur sive creaturae, sive Creatoris, idest aut naturae mutabilis, aut incommutabilis veritatis. Ergo aut cupiditate, aut caritate, non quod non sit amanda Creatura, sed si ad Creatorem refertur ille amor, non jam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim cupiditas, cum propter se amatur creatura*; e così (*lib. 3. de Doctrina Christiana cap. 10*) *non praecipit Scriptura, nisi caritatem, nec culpat, nisi cupiditatem, & eo modo informat mores hominum*. Simiglianti cose si leggono nel *lib. 18. de Divin. moral. cap. 8.* di S. Gregorio, e nel libro primo *ad Monimum cap. 28.* di S. Fulgenzio. Onde il nostro Poeta:

> Nè Creator, nè creatura mai,
> Cominciò ei, figliuol fu sanza amore,
> O naturale, o d'animo, e tu 'l sai.
> Lo natural fu sempre senza errore:
> Ma l'altro puote errar per malo obbietto,
> E per poco, o per troppo di vigore.
> Mentre ch'egli è ne' primi ben diretto,
> O ne' secondi se stesso misura,
> Esser non può cagion di mal diletto,
> Ma quando al mal si torce, o con più cura,
> O con men, che non dee, corre nel bene,
> Contra 'l Fattore adovra sua fattura.

Quinci

Quinci comprender puoi, ch'esser conviene
Amor semenza in voi d'ogni virtute,
E d'ogni operazion, che merta pene.

S. Agostino dichiara per nome di carità da se chiamarsi un movimento dell'animo per godere Iddio *propter ipsum*, e se stesso, e il prossimo *propter Deum*: la cupidità un movimento dell'animo, per goder se, e il prossimo, e qualsivoglia creatura *non propter Deum*. Quindi è necessario, che tutte le umane azioni deliberate si facciano *propter Deum*, e si riferiscano a lui, mediante la carità, una carità, come dicono, incoata; meglio se con un amore, che risguarda Iddio come sommo Bene, e forma una virtù particolare, e la maggiore di tutte, che con special nome dicesi carità dominante, e diffusa ne' cuori de' giusti. Il termine **Carità** si può prendere in due sensi differenti per ogni sorta di amore verso Dio, attuale, o abituale, nascente, o dominante, amor, che giustifica, amore, che non è bastante a giustificare, poichè al dir di S. Agostino: *Caritas inchoata, inchoata justitia est. caritas provecta, provecta justitia est: caritas magna, magna justitia est. caritas perfecta, perfecta justitia est* amor proprio de' giusti, o amore tale, che si può trovare ne' peccatori: in una parola per ogni amore del vero Bene, per ogni buona volontà. La carità è presa in questo senso in diversi luoghi della Sacra Scrittura, de' SS. Padri, e di molti Teologi. Il termine di carità è preso ordinariamente da S. Tommaso in una significazione più ristretta, per la terza virtù Teologale, per l'amore abituale verso Dio, per l'amore, che è proprio de' giusti, che ci unisce a Dio, che ci rende membri vivi di Gesù Cristo, e così l'intendono comunemente i Teologi, e i Fedeli. La Fede, la Speranza contengono sempre qualche amor di Dio preso nella primiera significazione, ma la Fede, e la Speranza possono esser separate dalla Carità presa nella seconda significazione, e possono agire senza di lei, e benchè elleno allora nè ci rendano giusti, nè degni del Cielo, non sono però infruttuose, elleno hanno degli atti, che sono proprj di loro, e ci dispongono alla carità. Sono adunque altrettanti errori contro la Fede, e giustamente condannati dalla Bolla *Unigenitus* il dire, che il peccatore perdendo la carità abituale, perde nel medesimo tempo la Fede: che non vi sono

S 2 più

più sentimenti di timore, nè atti di Speranza, nè buone opere, nè culto, nè preghiera, nè religione pel peccatore, che ha perduto la carità: che allorachè ha perduto questa virtù, la cupidità, la quale regna nel suo cuore, corrompe tutte le sue azioni: che non vi sono più, che tenebre, errore, e peccato: e che egli si trova in una impotenza generale di fare alcun bene, che sia aggradevole a Dio. E' ancora un errore già condannato dalla S. Sede (nella Bolla di S. Pio V. che comincia *Ex omnibus afflictionibus*) l' avanzare, che non vi sono punto altri principj delle nostre azioni, che la Carità abituale, e la cupidità abituale. I Padri della Chiesa insegnano, che vi sono due amori, l' amor di Dio, e l' amor della creatura, che sono i principj de' movimenti della volontà. Ma essi intendono per l' amor di Dio non solamente la carità abituale, e l' amor dominante, ma ogni amore attuale di Dio, ogni buona volontà, ogni amore del vero bene, in qualsivoglia grado esser possa: eglino intendon per l' amore delle Creature non solamente la cupidità abituale, ma ogni amore delle creature, debole, o dominante; ed essi, non hanno mai preteso, che tutti i movimenti della volontà, che hanno origine dalla carità abituale, fossero prodotti dalla cupidità, e che fossero conseguentemente peccati. All' incontro essi espressamente insegnano, che vi sono delle buone opere, e de' buoni movimenti in quelli, che sono ancora sotto il regno del peccato, come vi sono de' peccati veniali ne' giusti, che posseggono la carità abituale. Sono parole de' cento Vescovi della Francia nella spiegazione della Bolla *Unigenitus* fatta nel 1720. Su tali fondamenti fu riprovato il trentottesimo articolo di Bajo, e condannate furono le proposizioni 44. 45. 46. di Quesnello, intendendo ivi essi per l' amor di Dio, e per la Carità, la carità abituale, e per la cupidità, la cupidità abituale, dimanierachè tutte le opere fatte senza la carità abituale, ed avanti la giustificazione sieno peccati, contro la definizione del Concilio di Trento Can. 7. sess. 6. *de justif. Si quis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri &c. anathema sit*. L' amor nostro adunque sempre riferir si dee al Creatore, e i movimenti della nostra volontà, che non sono prodotti dalla cupidità, sebbene non sieno sempre prodotti dalla carità abituale, ma dalla carità incominciata, e dalla Grazia attuale, e

non

non giustificante, ordinati esser debbono a Dio come fine. L'istesso Signore nel cap. 12. di S. Marco v. 30 *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota mente tua, & ex tota virtute tua*: intendendosi ivi per nome di cuore l'intenzione della nostra volontà, la quale non dee dividersi fra Dio, e le cose create, ma tutta dee indirizzarsi a Dio. *Minus enim te amat*, scrive S. Agostino nel *lib. 10. cap. 29.* delle sue Confessioni, *qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes, & nunquam extingueris! Caritas Deus meus, accende me. Continentiam* (prendesi qui la continenza generalmente per ogni virtù, per cui si resiste a qualunque concupiscenza) *jubes: da quod jubes, & jube quod vis*. Per nome d'anima s'intende il principio della vita sensitiva, cioè vengono significati tutt'i sentimenti: per nome di mente s'intendono tutt'i pensieri, che possono generarsi nella mente, di sorta che per mezzo di questo precetto si debbono riferire a Dio tutt'i movimenti della nostra volontà, tutti gli atti interni, ed esterni della nostra vita, e tutti finalmente i pensieri della nostra mente. Onde S. Agostino *lib. 1. de Doctr. Christ. n. 21. alias cap. 22.* dice: *Nullam vitae nostrae partem* rilasciarsi per questo precetto, *quae vacare debeat, & quasi locum dare, ut alia re velit frui*. Adunque siamo tenuti riferire a Dio tutte le nostre azioni, nè senza peccato possiamo avere per fine le cose create. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*; così comandò l'Apostolo a' Corinti *ep. 1. cap. 10. v. 31.*; e a' Colossensi 3. *v. 17. Omne quodcunque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo, & Patri per ipsum*. Perlochè o riferiamo a Dio le nostre azioni, e sono buone, o non le riferiamo, e sono cattive, e per conseguenza non vi ha in individuo alcun'azione indifferente. E se adorar dobbiamo Dio in ispirito, e verità, in questo consiste l'esser vero adoratore di Dio, in questo consiste l'adorarlo in ispirito, e verità. Imperocchè quegli adora Dio, che l'adora col cuore, che si offerisce a Dio, come viva vittima, santa, di piacimento a Dio, in contrassegno di un ragionevole ossequio: *Hic est*, dice S. Agostino *lib. 10. de Civit. Dei cap. 4. Dei cultus, hac vera religio, hac recta pietas, hoc tantum Deo debita servitus*: e nella lettera 120. *Pietas cultus est Dei, nec colitur ille nisi aman-*

amando, e nel Salmo 77. *Hoc colitur, quod diligitur*. Siccome adunque tutto il culto riferire si dee a Dio, acciò sia legittimo, altrimenti sarebbe idolatria, così l'amore tutto dovrà riferirsi a Dio, non potendosi amare il prossimo, se non in ordine a Dio, e qualunque amore, che si riferisca alle cose create, sarà peccaminoso, ed ingiusto, e niuno indifferente. Se così è, come può essere, dicono gli avversarj, che riferischiamo a Dio tutte, e ciascheduna le nostre azioni? Dunque non siamo obbligati a farlo: *impossibilium nulla est obligatio*. Dunque vi saranno delle azioni, che non essendo obbligati a riferirle a Dio, per essere cosa impossibile il farlo, non saranno cattive, ma saranno almeno indifferenti. Confessiamo ancora noi esser cosa impossibile, che attualmente, ed espressamente riferischiamo a Dio tutte, e ciascheduna delle nostre azioni, sì perchè non possiamo pensare sempre a Dio, e amarlo attualmente, essendo una tal sorte propria de' Beati comprensori, non de' miseri viatori, sì ancora perchè qualunque azione, che si riferisce a Dio, dovrebbe questa esser riferita per mezzo d'un altra, e questa per mezzo d'un'altra, e così in infinito, la qual cosa è assurda, e impossibile, ma può farsi, che virtualmente, o in virtù d'un'intenzione antecedente riferischiamo a Dio tutte le nostre azioni. Dicesi poi operare alcuno virtualmente, o in virtù d'un'intenzione antecedente, quando uno è determinato in se stesso di operare per Iddio. Per cagion d'esempio, se uscendo uno di casa tenga pronto del denaro per distribuirlo a' poveri per amor di Dio, costui in vigore di questa prima intenzione s'intenderà operare, e dispensare ai poveri quel denaro per amor di Dio, benchè attualmente non pensi a Dio. Così noi siamo tenuti almeno virtualmente riferire a Dio tutte le nostre azioni, e consagrare al medesimo tutta la nostra vita. Anzichè essendo pieno di difficoltà, e di ostacoli il pellegrinaggio di questa nostra vita, fa di bisogno di quando in quando ripigliar forza, e risvegliare con azioni espresse il nostro ardore, che a poco a poco va diminuendosi; e ciò bene adempiremo primieramente, se in alcuni tempi della giornata, come nel mattino, a mezzo giorno, nella sera riferiremo a Dio tutte le nostre azioni; in secondo luogo, se di quando in quando invocheremo Dio, e particolarmente nell'intraprendere qualche cosa di maggiore importanza, e questo ad esempio de' primi Cristiani,

i qua-

i quali ad ogni azione si facevano il segno della Croce, come riferisce Tertulliano *lib. de Coron. Milit. cap. 3 Ad omnem progressum, atque promotum, ad omnem aditum, & exitum, ad vestitum, & calceatum, ad lavacra, & ad mensas, ad lumina, & ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem Crucis signaculo terimus*. E per vero dire, qual cosa mai più fortemente può trarre il cuor nostro, cioè l'affetto con ogni movimento, che Cristo in Croce, sicchè tutto il cuore sia occupato da lui, ed in lui, crescendo, e nutricandosi il nostro amore in lui? „ Questo fu
„ figurato nel Levitico, nel quale si dice, che Iddio comandò,
„ che nel suo Altare sempre ardesse fuoco, ed acciocchè non
„ si spegnesse, il Sacerdote ogni mattina vi giugnesse legna, sic-
„ chè fosse fuoco perpetuo. Questo spone S. Gregorio, e dice:
„ Questo altare è il cuor nostro, nel quale il Sacerdote, cioè
„ ogni divoto, e fedele Cristiano dee ogni dì aggiugnere le-
„ gna, ed accendere il fuoco, e nutricarlo, cioè ripensare ogni
„ dì li benefizj di Dio, e specialmente quello della passione,
„ ed ogni cosa, che ci possa accendere, e nutricare l'amore.
„ E perchè la Croce singolarmente rappresenta l'amore di
„ Dio verso di noi, molto è da ripensare, acciocchè noi
„ amiamo lui. Onde lo Spirito Santo per Salomone ci ammo-
„ nisce dicendo, non dimenticare la grazia del fidejussore, il
„ quale ha posto per te la vita, cioè Cristo, il quale entrò
„ pagatore a Dio Padre, e pose la vita per lo nostro peccato,
„ e pagò quel debito, il quale noi pagare non potevamo. E
„ Geremia Profeta in persona di Cristo dice all'anima: Ri-
„ cordati della mia trasgressione, della mia povertà, e del mio
„ assenzio, cioè della mia amaritudine. E chiama trasgressione
„ l'amore ferventissimo, che ci mostrò in Croce, il quale trapassa
„ ogni altro amore. Così Cristo in Croce trae a se il cuor no-
„ stro, cioè l'affetto con ogni suo movimento, cioè amore, odio,
„ dolore, allegrezza, timore, e speranza, e l'intelletto illu-
„ minato di se, cioè della sua bontà, potenza, sapienza,
„ giustizia, e di noi, cioè della nostra colpa, e della nostra
„ dignità, e d'ogni altra cosa necessaria, ed occupa la mente,
„ sicchè tutto il cuore sia occupato di lui, ed in lui. „ Cavalca Specchio di Croce *cap. 31. pag. 149.* E questo è tanto vero, e necessario, che le azioni degl'Infedeli sono per lo più malvagie, perchè hanno per fine le creature, come le fallaci ricchezze, la vanagloria, e altre finte apparenze del-

la

la nostra miseria; onde S. Agostino *lib. de Spiritu, & litera n. 48.* altrove *cap. 27. Si distutiantur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quæ justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur.* Il S. Dottore giudicando necessaria la relazione all'ultimo fine per operare virtuosamente, ottimamente perciò disse, che le opere degl'Infedeli sono per lo più viziose, mosso particolarmente dalla sentenza dell'Apostolo ad Rom. 14. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*; non intendendo però esser necessaria una fede abituale, per cui un uomo diviene Cristiano, e gli è infusa nel Battesimo, ma una qualche fede attuale eccitante, e illuminante l'intelletto con qualche ispirazione d'una buona volontà, ch'è la strada di mezzo fra' Pelagiani, ed i Giansenisti. Asserivano i primi poter l'uomo senza la Grazia bene operare, ed in conferma allegavano molti esempj d'Infedeli, che avevano operato virtuosamente. I secondi pretendevano, che senza la fede abituale ogni opera fosse peccato: *Soletis enim*, parlando de' Pelagiani scrive nel *lib. 4. contra Julianum cap. 3. negantes Dei dona esse virtutes, quibus recte vivitur, & eas natura, voluntatique humanæ, non gratiæ Dei tribuentes, hoc uti argumento, quod eas nonnunquam habeant infideles.* Ma per questo appunto, che alcuni Infedeli hanno operato virtuosamente, s'inferisce il dono della Grazia, che gli ha mossi ad operare, e lo speciale aiuto Divino: *ex quo colligitur*, soggiugne nel medesimo Capitolo, *etiam ipsa bona opera, quæ faciunt Infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus & bona male faciunt, quia ea non fideli, sed infideli, hoc est stulta, & noxia faciunt voluntate. Qualis voluntas nullo Christiano dubitante arbor est mala, quæ facere non potest, nisi fructus malos, idest sola peccata; omne enim, velis nolis, quod non est ex fide, peccatum est*, e sopra aveva detto: *Cum non ad suum referuntur Auctorem Dona Dei, hoc ipso male his utentes efficiuntur injusti, si quas virtutes habent, veras non habent, ne per hoc nec sententiam, sive pudicitia vera virtus est impiorum.* S. Prospero in carmine *de ingratis cap. 16.*

> *Omne etenim probitatis opus, nisi semine veræ*
> *Exoritur fidei, peccatum est, inque reatum*
> *Vertitur, & sterilis cumulat sibi gloria pœnam.*

Non

Non è dunque cosa impossibile, che un infedele alle volte rispetto al fine operi bene, e abbia per fine in qualche modo, o sotto specie di verità, o di giustizia, o d'ordine, Iddio. Conciossiachè un Giudice infedele soccorso da uno speciale aiuto Divino può in tal guisa rettamente amministrare la giustizia fra i litiganti, può un ricco infedele sovvenire i poveri. Tali azioni non sono dotate di quella bontà, che merita l'eterna salute, perchè manca loro la Fede in Cristo Mediatore, e la Grazia giustificante; imperocchè Io sono, dice Gesù Cristo *Joh. 15. 5.*, la vite, e voi ne siete i tralci; siccome il tralcio non può da se medesimo produr frutto, ma è necessario, che sia unito alla vite; così voi non potete produrre frutto, se non state in me. Quelli solamente, che stanno uniti a lui per la Fede, per la Speranza, e per la Carità, vivono per lui, e non possono aver la vita, se non mediante questa unione. Gesù Cristo, dice il Concilio di Trento *Sess. 6. cap. 16.* spande continuamente la sua virtù ne' Giusti, come il capo ne' suoi membri, come la vite ne' suoi tralci, virtù, che precede, accompagna, e seguita sempre le loro buone opere, e senza la quale elle non possono in verun modo esser grate a Dio, nè meritorie; sono dotate però le stesse azioni di una bontà, ch'è degna di qualche mercede temporale, come insegna S. Agostino *lib. 5. de Civ. Dei cap. 12.*, e può avere minori pene nell' Inferno, come dice il predetto S. Padre *lib. de Spir. & lit. n. 48.*, altrove *cap. 28*, e nel *lib. contra Jul. n. 25.* altrove *cap. 3.*, il che è conforme alla dottrina dello stesso Signore, *Matth. c. 11. v. 22.*, dove dice *Verumtamen dico vobis: Tyro, & Sydoni remissius erit in die judicii, quam vobis*. Amare per tanto si dee Iddio, per conchiuderla, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta l'intenzione, e questo è il massimo precetto della legge, precetto a cui non solo siamo tenuti a soddisfare coll' osservanza della legge, *Plenitudo legis est dilectio*, ma spesse fiate, operando da veri cristiani, con atti espressamente d'amor di Dio, ch' è la stessa carità, per cui siamo uniti a lui, ed egli a noi, e all' incontro *Qui non diligit, manet in morte*, con atti d'amore verso l'unigenito Figlio Signor Nostro Gesù Cristo; e ripetiamo pure animosamente coll' Apostolo 1. ad Corinth. *cap. 16. v. 22. Si quis non amat Dominum Jesum Christum, anathema sit*; e ognuno di noi dica come S. Francesco di

Sales;

Sales: *Se io sapessi, che un pensiero della mia mente, un affetto del mio cuore, un'opera della mia mano non mirasse direttamente a Dio, bramerei di non avere nè mano, nè cuore, nè mente.* Questa appunto è la maniera d'entrare nelle disposizioni, in cui erano i SS. Apostoli, cui nessuna cosa era capace di separare dall'amor di Dio in Gesù Cristo. *Quis nos separabit*, scriveva l'Apostolo ai Romani ep. 1 c. 8. v. 35. 38 39 *a caritate Christi . . . . . . Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque Principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura ulla poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro.* Eppure, oh perversità degli uomini! Quanti con gravissima ingiuria del Creatore fanno ultimo fine della lor vita i piaceri, gli onori, e le vanità, dando nel loro cuore il primo luogo alle cose temporali, e l'ultimo alle eterne!

(5) O seguiamo nella nostra operazione l'ordine, o contro del medesimo operiamo; non essendo la virtù, che un abito di mente bene ordinata, ed il peccato un disordine, perchè ottenebra, ed acceca l'intelletto, lega, e perverte la volontà. Un Regno si dice essere bene ordinato, quando bene vi si consiglia, e bene vi si comanda, e bene vi si obbidisce. Non altrimenti la mente è ben disposta, ed ordinata, allorchè la ragione dirittamente consiglia, la volontà giustamente comanda, e l'altre potenze, e sentimenti perfettamente ubbidiscono. La virtù parimente da S. Agostino vien definita un'egualità di mente, che da ogni parte sia conforme alla ragione. Onde la virtù fa la mente salda, ed uguale, cioè che non si muta, nè varia per niuno accidente, e per questo la mente virtuosa non s'innalza, nè diviene altiera, e superba per prosperità, nè si sgomenta, e si perde, e s'avvilisce per alcun'avversità, pensando, che permettendo Iddio qualunque cosa, che avviene, egli è sempre buono egualmente, e per conseguente da esser sempre amato sommamente. S. Bernardo ancora così descrive la virtù, dicendo: la virtù è uso di volontà libera, secondo il comandamento della ragione. Vi ha gran differenza fra i Cristiani, ed i Filosofi, perlochè quello, che i Filosofi chiamano virtù, i Cristiani chiamano grazia, riconoscendo l'opera della virtù non dall'operatore, ma dal Datore, e conoscendo, che ogni ben fare secondo la Scrittura vien da Dio, e per suo dono ci è dato non solo virtù per operare, ma eziandio

dio la Fede, e però fa di bisogno, che Dio per sua grazia ci guardi dal mal fare. I Filosofi all'incontro pensarono avere per loro studio le virtù, quindi furono amatori piuttosto della propria vanagloria, confidando nel proprio senno, e potere, e furono ingrati al Creatore, di cui la vera virtù è grazia, e dono, che fa l'uomo grazioso a Dio, e fa la sua opera meritoria di vita eterna. Quando si appetisce la virtù per la sua onestà solamente, S. Agostino la chiama superbia, e viziata dall'amor proprio, e lo prova diffusamente nel *Serm. 13. de verbis Apostoli* cap. 7. coll'esempio degli Stoici, che seguivano la virtù per se medesima, e le virtù de' quali erano ancelle della superbia. Ivi introduce Paolo discorrendo così in Atene cogli Stoici, e cogli Epicurei. Imperocchè (dicesi negli Atti degli Apostoli c. 17. *Quidam autem Epicurei, & Stoici Philosophi disserebant cum eo*) *Dicebat Epicureus: Beatus, cujus est in fruitu voluptas carnis ejus. Dicebat Stoicus: imo beatus, cujus est in fructu virtus animi ejus. Dicebat Apostolus: Beatus, cujus est nomen Domini spes ejus. Errat Epicureus; falsum est enim, esse hominem beatum, cujus est in fruitu voluptas carnis ejus. Fallitur & Stoicus; falsum enim est, & omnino mendosissimum, beatum esse hominem, cujus est in fructu virtus animi ejus.* Tutto ciò confermasi coll'esempio della caduta degli Angeli reprobi, e de' primi nostri Genitori. Scrive S. Prospero a Demetriade: *Hac superbia a Diabolo sumpsit exordium, qui quoniam sua, qua a Creatore acceperat, potentia, & dignitate sibi placuit &c. a celesti sublimitate dejectus est.* E dell'uomo disse S. Agostino *lib. 10. de Civit. Dei c. 13. Diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipse placere cepisset.* Quindi nel *lib. 14. cap. 28.* scrive: *Fecerunt itaque Civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, hac in Domino gloriatur.* E perciò l'amor proprio, quell'amore, dico, di noi stessi, che riposa volontariamente nella creatura, ed in se stesso contro la volontà del Creatore, è sempre cattivo; e non v'è peccato alcuno, grande, o piccolo, che sia, senz'amor proprio. Siamo obbligati ad amarci in Dio, e secondo Dio, procurandoci, ed augurandoci, per quanto possiamo, i beni naturali, e quelli della grazia, e della gloria. Quest'amore, quando riguarda i beni naturali, dicesi

naturale, ed è tale, che non possiamo mai spogliarcene, dicendo l' Apostolo ad Eph. 5. 29. *Niuno odia la propria carne*, e se è regolato, non dispiace a Dio, che è l'Autore della natura, siccome ancora della grazia. L'amore soprannaturale di noi stessi tanto superiore all' altro, quanto i beni della Grazia, e della gloria, sono superiori a quelli della natura, può essere o di speranza, o di carità. Quello di speranza è interessato, perchè noi amiamo Dio con quest' amore, come nostro Sovrano Bene, non come Sovrano Bene in se stesso, e per se stesso, che è l' amore della carità, per cui amiamo Iddio in se stesso, e per se stesso, e noi in lui, e per lui, riferendoci in tutto alla sua gloria. Il legittimo amore di noi stessi tanto il naturale, quanto il soprannaturale, quello cioè della speranza, non sempre è riferito a Dio, ma può bensì sempre riferirvisi, all' incontro quello della carità sempre è riferito a Dio abitualmente, o virtualmente, o per fine attualmente. Al che ottimamente corrisponde ciò, che in altro luogo dice S. Agostino: la virtù è una buona egualità di mente, per la quale direttamente si vive. Conciosiachè quella cosa dicesi diritta, lo cui mezzo non discorda dal suo principio, nè dal suo fine: allora la nostra vita sarà diritta, e virtuosa, quando con ogni nostra buona opera ringraziaremo Dio, il quale n'è fonte, e principio, e cercheremo la gloria di lui, ch'è nostro fine; perciocchè siccome da lui procediamo, come da nostro principio, così a lui andiamo, come a nostro fine, siccome sotto a lui viviamo umilmente, e obbedientemente: onde S. Giangrisostomo dice: *Virtù è direttamente di Dio sentire, e direttamente fra gli uomini vivere, ed oprare*, e S. Bernardo Quegli mi pare di cuore diritto, il quale in ogni cosa sente bene di Dio, cioè giudica, e dal diritto, che sente, in nulla dissente, cioè discorda. Se poi la volontà nostra discorda dal suo unico principio, e suo unico fine, cade nel disordine, e pecca, non essendo altro il peccato, che un allontanamento da Dio, e attacco alla creatura. *Aversio a Deo, & conversio ad creaturam. Quaesivi*, scrive nel cap. 16. lib. 7. delle sue Confessioni S. Agostino, *quid esset iniquitas, & non inveni substantiam, sed a summa substantia te Deo detorta in infimo voluntatis perversitatem, projicientis intima sua, & tumescentis foras*. La cagione adunque della colpa è la mala volontà, che pervertendo l' ordine si scolla da Dio, e

si vol-

si volge alla creatura. Il peccato non è una sostanza, ma un allontanamento dalla somma sostanza: la mala volontà, che fa il peccato, è la propria cagione effettiva del peccato. *De corde enim exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiæ. Hæc sunt, quæ coinquinant hominem.*, Matth. 15. Marc. 7. S. Agostino de Civit. Dei lib. 12. cap. 6. *Malæ voluntatis efficiens est operæ mali*, ma la cagione della mala volontà è defettiva, *Malæ autem voluntatis efficiens, est nihil*, divenendo mala nell' allontanarsi dal Sommo Essere, e nel voltarsi a cose inferiori con pervertimento dell'ordine. *Nemo ergo quærat*, prosiegue il S. Dottore nel cap. 7. *efficientem causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens; sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio: deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem.* In questo appunto consiste l'essenza del peccato mortale, che principalmente ha per oggetto l'allontanarsi da Dio, come da ultimo fine, cui conseguentemente, e implicitamente pone nella creatura; laddove il peccato veniale consiste nell'attaccamento alla creatura, salvo però l'ordine verso Dio, come fine ultimo. Quindi il peccato mortale toglie l'amicizia di Dio, e distrugge la carità. Che cosa è mai la carità, se non se l'unione con Dio, dal quale lo separa l'allontanamento del peccatore? La Carità ordina tutte le cose verso Dio; dall'allontanamento ne segue l'amore disordinato di se stesso, per il quale il peccatore tutte le cose indirizza a se. *Unde hæc aversio*, dice S. Agostino lib. 3. *de lib. arbitr.* cap. 24., *nisi dum ille cui bonum est, Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicut sibi est Deus?* Perlochè l'avarizia si appella dall'Apostolo *Idolorum servitus*, ad Gal. 5., e ad Phil. 3. de' golosi dicesi, *Quorum Deus venter est*: e nel Commentario sopra il Salmo 80. fra l'opere di S. Girolamo; *Quæcunque vitia habemus, & quæcunque peccata, tot recentes habemus Deos . . . . . Unusquisque enim, quod cupit, & veneratur, hoc illi Deus.* S. Tommaso lect. 3. in cap. 3. Epist. ad Philipp. *Proprium Dei est, ut sit primum principium, & finis ultimus. Unde qui pro fine aliud habet, illud est Deus suus.* E nel c. 5. ad Ephes. lect. 3. *Idololatria est quando honor soli Deo debitus impenditur creaturæ. Nunc autem Deo dupliciter honor debetur, scilicet, ut eum finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus; ergo qui hoc in*

crea-

creaturis ponit, unde est idololatria. Hoc autem facit quilibet (il medesimo si dica degli altri peccatori) *qui finem suum in re creata ponit & etiam totam suam fiduciam.* Onde ne nasce un'offesa, ed ingiuria infinita riguardo a Dio, e per conseguenza il peccatore merita una pena infinita, corrisponder dovendo all'offesa la pena: sebbene per la natura sua finita non è capace di soffrirla. Incorre nella morte spirituale: *Sicut enim expirat corpus*, dice S. Agostino serm. 1. *alias* 5. *de verbis Domini*, *cum animam amittit, ita expirat anima, cum Deum amittit. Deus amissus, mors animae, anima amissa, mors corporis.* I peccati leggieri, o veniali non allontanando da Dio, non distruggono la Carità. *Si caritas excludatur*, S. Tommaso quest. 7. de malo art. 1. *est peccatum mortale; si autem sit talis defectus rectitudinis, qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale*, quale essendo un attacco ad un bene mutabile, e un disordinato affetto alla creatura, salvo sempre l'ordine a Dio, come ultimo fine, si oppone alla Grazia attuale, ch'è un movimento soprannaturale verso Dio, e priva l'uomo dell'attuale movimento della carità, che non è un bene infinito, benchè d'un ordine superiore, e da temersi più, che la perdita di qualunque cosa naturale. Laddove il peccato mortale priva della carità abituale, dell'altre morali virtù infuse, che a quella s'appoggiano, come a fondamento, e rende macchiata l'anima, dicendo de' peccatori rei di grave colpa l'Apostolo ad Tit. c. 1. v. 15. *Inquinata sunt eorum & mens, & conscientia*, consistendo una tal macchia nella privazione della bellezza, e dello splendore dell'anima procedente dal lume naturale, che dirige la ragione, dal lume soprannaturale della Fede abituale, e della Grazia santificante, non estrinseca, ed imputata, ma inerente, ed intrinseca all'anima del giusto, la quale può dirsi acconciamente un'affezione d'una buona qualità, come la robustezza, e la sanità, (siccome al contrario S. Agostino *lib. de Nupt. & Concupisc. n. 28. alias c. 52.* chiama il peccato originale, per cui *Nemo mundus a sorde, cujus est unius diei vita super terram*, come traducono il passo di Giobbe: *Quis potest facere mundum de immundo?* i Settanta, un'affezione d'una mala qualità, come l'infermità, ed il languore, *Maron. lib. L. de Panst. cap. 2. n. 13 & cap. 7. per tot.*) è procedente dagli atti della carità, e delle virtù infuse. La prima consiste nella privazione della rettitudine,

dine, e conformità riguardo alla retta ragione; la seconda nella privazione della Grazia giustificante, perlochè l'uomo è denominato cattivo, peccatore, e nemico di Dio. La macchia, che deriva dal peccato veniale (imperocchè al dir di S. Leone *De pulvere mundana etiam religiosa corda sordescunt*) consiste nella privazione del fervore, ch'è la bellezza, e l'ornamento, che riluce dagli atti esterni della carità, e dell'altre virtudi, giusta il detto di S. Matteo cap. 5. *Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in Cœlis est*. Da ciò apparisce, che i rei di peccato veniale non sono mondi, ed immacolati perfettamente, come lo sono i veri, e totalmente giusti, ma contraggono alcune piccole macchie, quali macchie si vanno scancellando, e purgando mediante una quotidiana penitenza. Quindi il Concilio Affricano in una sua epistola asserisce, che molti Fedeli dopo la sua conversione a Dio vivono in tutto il tempo della vita loro senza peccati gravi, ma non però senza leggieri, e quotidiane mancanze. E i Padri del Concilio di Trento alla Sess. 6. *de Justif.* cap. 11. insegnano: *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti, & justi, in levia saltim, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi*. Adunque non tutt'i peccati, conchiude S. Agostino nella lettera 163. *alias* 29. sono eguali, come contro il sentimento di tutto il genere umano ebbero ardimento di disputare gli Stoici, a' quali si unì Gioviniano contro il sentimento espresso, e chiaro della Scrittura, dove in S. Matteo cap. 7 alcuni peccati si paragonano ad una festuca, altri ad una teave; e in S. Gio. c. 20. Gesù Cristo disse a Pilato: *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet*. Per la qual cosa fu condannata con le altre dai Sommi Pontefici S. Pio V., Gregorio XIII, e Urbano VIII. la seguente Proposizione di Michele Bajo, ch'è la vigesima: *Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam*. Per distinguere il peccato mortale dal veniale, fa d'uopo avvertire, che due cose si ricercano per peccare mortalmente: materia grave, e sufficiente avvertenza, e deliberazione: una di queste cose mancando, il peccato sarà veniale. Così una bugia giocosa, un furto d'una bagattella con volontà deliberata, sono peccati solamente veniali per la picciolezza della materia; al contrario una dilettazione turpe,

turpe, quantunque sia materia grave, mancando la sufficiente avvertenza, e libertà, è colpa veniale. Dalla regola riguardante la picciolezza della materia si eccettuano que' peccati, che si oppongono direttamente agli attributi Divini; come il disprezzo, l'odio contro Dio; (perchè opponendosi alla Carità, ch'è la massima virtù, anche un picciolo atto di odio contro Dio è un grandissimo vizio) l'eresia, la disperazione, la bestemmia, lo spergiuro, la simonia di gius divino, imperocchè questi peccati ripugnano direttamente alla bontà, alla veracità, alla misericordia, alla maestà, ed alla infinita eccellenza di Dio, e per mezzo di essi gravemente si offendono la Carità, la Fede, la Speranza, e la Religione. Si eccettua ancora il peccato d'incontinenza, come si deduce dalla testimonianza dell'Apostolo a' Galat. c. 5., agli Efesi c. 5., ed a' Corinti 1. c. 6., e ciò, dice S. Tommaso, segue per l'attacco disordinato alla creatura, mediante la dilettazione carnale. Alle volte però, dice S. Agostino *lib. Enchir. cap. 78. & seqq.*, in pratica è cosa difficile il determinare la qualità del peccato, se mortale sia, o veniale. *Quae sint autem levia, & quae gravia peccata, non humano, sed Divino sunt pensanda judicio . . . Sunt autem quaedam, quae levissima putarentur, nisi in Scripturis demonstrarentur opinione graviora. quis enim dicentem fratri suo fatue reum gehennae putaret, nisi veritas diceret?* Pertanto per ponderare la gravezza de' peccati, bisogna principalmente consultare la Sacra Scrittura, ed in particolare il nuovo Testamento, nel quale Gesù Cristo ha spiegato la legge naturale, e l'ha liberata dalle false interpretazioni degli uomini. Si debbono considerare i termini, co' quali una cosa vien proibita sotto grave pena, imperocchè dalla gravezza della pena si argomenta la gravezza della colpa. Quelle cose, che dalla Scrittura si dicono abominabili, detestabili, esecrabili, odiose a Dio, degne di morte, de' futuri supplizj, escludenti dal Regno di Dio, e per le quali dicesi *Vae*, debbonsi giudicare per se stesse colpe mortali. Siccome sono quelle giudicate tali dalla tradizione conservata negli scritti de' Padri, dalla determinazione, e sentimento della Chiesa, dalla ragione illustrata dalla fede, e appoggiata a questi principj, e finalmente dall'uniforme consentimento de' Dottori.

(4) La

(4) La lezione del nuovo Testamento debbe essere l'occupazione ordinaria de' Cristiani. Ciascheduno vi troverà la dottrina, e gli esempj, che dee seguitare. Gesù Cristo Dio, e Verbo di Dio, egli è la luce di tutti gli Spiriti. Egli è la luce vera, che illumina ogni uomo, che viene in questo mondo, Egli stesso ha detto. *Io sono la Verità*. Come Uomo egli è il Dottore, e il Maestro, che Dio ci ha dato per instruirci. Di lui disse Isaia 30. 21. *I vostri occhi vedranno il Maestro, che v' insegna, le vostre orecchie sentiranno la sua parola, allorchè griderà dietro a voi: Questa è la via, camminate per essa senza piegari, nè a destra, nè a sinistra.* E nel mistero della Trasfigurazione, facendo il Padre sentir la sua voce di mezzo alla nuvola disse, Matth. 17. 5. *Questo quì è il mio diletto Figlinolo, in cui ho posto tutto il mio affetto; ascoltatelo.* Ed oh! quali rivelatori di Misterj da credersi, quali principj d' incorrotta, e divina Morale, che unisce l' uomo a Dio, che d'un uomo carnale lo fa spirituale; morale, dolce e soave a chi l' osserva, severa e terribile a coloro, che la trasgrediscono, quali parole di vita eterna nel suo Vangelo, e negli Atti, ed Epistole degli Apostoli, ne' quali veramente parla il suo Spirito, ed instruisce ogni sesso, ogni età, ogni grado di persone nella via della salute! *Andate, insegnate a tutti le nazioni, disse loro*, Matth. 28. *battezzandole nel Nome del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo, ed ammaestratele ad osservare tutto ciò, che vo ho comandato. Chi ascolta voi*, Luc. 10. 16., *ascolta me, e chi disprezza voi, disprezza me.* Ma alla sua dottrina ha fatto Gesù Cristo precedere i suoi esempi: *coepit facere, & docere.* Ha fatto egli vedere in persona sua a tutti coloro, che sono innalzati sopra degli altri, che non debbono usare la loro autorità, che per procurare la gloria di Dio, e la salute de' loro sudditi. Ai Pastori, che debbono sagrificarsi per le loro pecorelle, amarle teneramente, conoscerle, instruirle, camminare avanti di loro, unire l' orazione, la mortificazione, l' umiltà ne' travaglj del ministero, non temere gli uomini, ma Iddio solo, stare uniti inviolabilmente alla verità, disprezzare i giudizj del mondo, le sue promesse, e le sue minacce. Ai Predicatori, che debbono essere umili, mortificati, distaccati da se stessi, che non debbono cercare, nè preferire a loro scelta le grandi udienze, ma andare dove Iddio gli chiama, siano Borghi, o Città, e che

V un

un povero peccatore disprezzato, o incognito, rozzo, ignorante, debbe esser alle volte cercato con maggior premura, che un uomo, lo splendore esterno, ed il credito del quale possa risvegliare, o adulare nel Ministro di Gesù Cristo le passioni umane, che è destinato ad abbattere. Alle *Persone* Ecclesiastiche in generale, qualmente debbano diportarsi, per essere riputate dagli Uomini come Ministri di Cristo, e dispensatori de' misterj di Dio. Si potrebbe altresì scorrere per tutte le condizioni, per tutti gli stati, e far vedere ai padroni, ai servi, agli artigiani, ai Padri, ed alle madri, ai figliuoli, ai poveri, ai ricchi, ai solitari, a quelli, che vivono nel mondo, alle persone inferme, afflitte, tentate, umiliate, perseguitate, abbandonate; si potrebbe, dico, far vedere a tutte queste persone, conforme elleno debbono imitare Gesù Cristo in tutti questi stati, ed in tutti questi posti differenti. Basta leggere l'Evangelio con applicazione. In qualsivoglia stato, che noi siamo, dobbiamo, secondo la Scrittura, avere i medesimi sentimenti, ch'ebbe Gesù Cristo; giudicare delle cose, parlare, trattare, soffrire, fare orazione, come egli. E questo è quanto vien racchiuso in queste parole di S. Paolo. *Siate nelle medesime disposizioni, e abbiate i sentimenti medesimi, che ebbe Gesù Cristo in se*, ad Philip. 2. 5. *e.*; il che contiene in compendio tutta la Morale Cristiana. Le disposizioni, ed i sentimenti, ch'ebbe Gesù Cristo, sono la nostra regola, e ad esse dobbiamo uniformarci, imperocchè chi non ha lo Spirito di Gesù Cristo, non appartiene a lui, ad Rom. 8. 9. Bisogna in una parola esser così ripieni di Gesù Cristo, che noi possiamo dire, non solamente che noi ne siamo rivestiti, ma che noi ne siamo animati. Egli è quegli, che vive in noi, diceva S. Paolo di se stesso al Gal. c. 2. *Io vivo, o piuttosto non son' io, che vivo, ma è Gesù Cristo, che vive in me.*

APPEN-

APPENDICE

Avendo l'Autore in questa seconda edizione accresciute le note da esso fatte per illustrazione dell'opera, sono state aggiunte a' proprj luoghi quelle, che giornalmente ha egli trasmesse. Ma essendo per avventura pervenute alcune in tempo appunto, ch'erano stati impressi i fogli, dov'erano state assegnate, per non mancare all'intenzione avuta di spiegare vieppiù le Dottrine proposte per instruzione della gioventù Ecclesiastica, s'è creduto incontrare il genio della medesima facendo un'appendice, la quale possa servire di lume maggiore, quanto al primo §., a ciò che dicesi alla pag. 79., e quanto al §. secondo, a quello di cui trattasi nelle pagine 85., e 88., riferendo ciascun sentimento a' suoi luoghi.

§. I.

La libertà di contraddizione si divide in libertà di specificazione, e in libertà d'esercizio. Libertà di specificazione si appella quella, per cui la volontà è indifferente a questa, o quella opera buona, a seguir questo, o quel consiglio, e racchiudesi in una specie sola d'azione, exempligratia nelle opere di carità. Una tal libertà è ne' Beati, e perfettissima in Dio, nè può negarsi, che fosse in Cristo riguardo alle cose, dove non era precetto; conciosiachè l'omissione di questo non poteva seguire senza la libertà di contrarietà impossibile in Gesù Cristo, come impeccabile; laonde la volontà di Cristo, benchè determinata essenzialmente al bene, non era determinata a questo, o quel bene, e per ciò ne aveva la scelta per mezzo del libero arbitrio confermato nel bene: S. Thom. p. 3. q. 8. art. 4. ad 3. Libertà d'esercizio è quella, con cui la volontà, quantunque determinata sia ad un sol oggetto, è libera e padrona rispetto alle circostanze, per lo che può esercitare questo, o quell'atto concernente le medesime, disponendo di quello liberamente. Ebbe una tal libertà, giusta il sentimento di molti gravi Teologi, Gesù Cristo nelle cose di precetto, e con questa poteva assolutamente, e meritoriamente (non po-

tendo esservi merito senza libertà) disporre del suo atto. Così quantunque non potesse non obbedire al Padre, che gli comandò soffrire la morte, spontaneamente però si partì dalla Città portandosi al luogo, dove più facilmente poteva esser preso da Soldati. *Ut cognoscat mundus* (Joh. 14.) *quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio: surgite eamus hinc.* E sapendo, che si avvicinava Giuda, gli andò incontro: *processit* (Joh. 18.) *& dixit eis: quem quaritis?* Nella stessa guisa spirò la Santissima Anima sua secondo la sua stessa testimonianza: *Nemo tollit* (Joh. 10.) *eam a me, sed ego pono eam a me ipso.* Vegganſi Lod. Habert. de Incarn. c. 8. e le ottime Instituzioni Teologiche del Ch. Padre Giancarlo Bossi da S. Francesco Xaverio de' Cherici Regolari delle Scuole Pie T. 2. l. 4. c. 5. §. 12. col saggio sentimento del quale termineremo: *Quæ via* (le spiegazioni cioè da noi come le più acconcie addotte sopra tal'ardua materia) *etsi fortasse omnem difficultatis asperitatem non tollant, faciunt tamen, ut in re obscura malit prudens quilibet usurpare dictum Apostoli: O altitudo sapientiæ, & scientiæ Dei! quam eripere, quod absit, verum Christo Domino libertatem.*

§ II.

Giansenio lib. 2. de Grat. Chr. cap. 27. negò, che la Grazia, per cui s'inspira il desiderio del bene, bastasse a fare orazione, reputando, che dalla Grazia sufficiente nascer possano solamente pure velleità, e non volontà, sebbene inefficaci ad osservar i Comandamenti. Ma S. Agostino nel cap. 15. de Grat. & lib. arb. dice: *Ut homo .'. . . . oret, ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata.* (*Ergo*) soggiunge il dotto P. Macedo nelle risposte *adversus Germaniates Jans. & Noris* Germanit 24.) *supponit hominem cum illa sola gratia, qua vult servare mandatum, posse orare Deum, pro impetrando auxilio proxime sufficienti ad perficiendum opus imperatum.* Lochè intender si dee d'un'orazione tenue, e non fervente, ed intensa; imperochè questa dipende dall'ajuto, *Quo*, ed è un effetto non della Grazia sufficiente, ma dell'efficace. Non è pertanto inutile una tale tiepida orazione, che si fa coll'aiuto *sine quo non*, e coll'ordinario concorso di Dio, quantunque sia un atto debole, ed imperfetto; impe-

imperocchè con essa impetriamo lo spirito d'un'orazione più fervorosa, che ci è dato dall'aiuto *quo*, dicendo S. Agostino nel Salmo 27. *Ego libera, & valida intentione preces ad te direxi, quoniam ut hanc habere possem, exaudisti me infirmius orantem.* Di una tale orazione fervente parla il S. Dottore nella lettera 205. a Sisto, quando scrive, che l'uomo mercè la Divina Grazia è liberato dal peccato: *impartito salubriter orationis affectu, & effectu*; e parimente nel lib. 2. *de pecc. meritis cap.* 29 *Et nos vigilanter oremus, & ipsum deprecemur ardenter, simul intelligentes, & quod sic conemur, & quod sic deprecemur, dono illius nos habere*. Leggasi la diss. 5. §. 1. *Jansenianі erroris calumnia sublata*, fra le opere del gran Cardinale Noris. I Discepoli di S. Tommaso, che dicono darsi l'aiuto *sine quo non* per due effetti, uno primario, e l'altro secondario, il primario per i pii pensieri, per l'inspirazioni, ed illustrazioni dell'intelletto, e per le pie mozioni, e affezioni nella volontà, per la grazia dell'orazione, di cui parliamo, e somiglianti atti tenui, ed imperfetti, il secondario per l'adempimento del precetto, riconoscono per efficace l'aiuto *sine quo non*, non efficace per fare la santa operazione, ricercandosi per essa una più robusta volontà, che dipende dall'aiuto *quo*, ma efficace solamente in riguardo a tali atti, perocchè l'intelletto realmente rimane illuminato, e la volontà mossa al bene, onde per tali atti nulla vi manca perchè completi sieno nel suo genere, sebbene imperfetti per l'effetto secondario: quindi è, che essi non difficultano chiamare in qualche senso essere la grazia, sufficiente.

Qui-

Quicumque de Christo, de Fide, de Religione aliquid saperent, omnibus in ore erat Augustinus, ut nihil pene ex Sacris Litteris possit nisi eo duce intelligi, nihil nisi eo interprete explicari .... Idem nobis Prophetarum oracula, idem Apostolorum voces refert, idem omnem omnium scripturarum sensum exprimit unus postremus omnium Patrum, sapientumque ingenia, et studia exhibet; si veritatem quaeris, si doctrinam, si pietatem, quis doctior, quis justior, quis, ut ita dicam, sanctior Augustino? Martinus Papa V. in sermona translationis corporis S. Monicæ.

Hujus Doctoris (Thomæ) Doctrina præ cæteris, excepta Canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse, & qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus. Innocentius VI. in sermona de laudibus Divi Thomæ.

IL FINE.

HO veduto *il Trattato delle Azioni umane, e delle loro regole*, composto da un dottissimo Prelato d'Italia a me noto, e non solamente non vi ho trovato nulla contro la S. Fede, e i buoni costumi, ma vi ho riconosciuto piuttosto in ogni parte lo spirito istesso dell'Evangelio con tanta forza, e chiarezza, e varietà d'erudizione, e gravità di stile esposto, che io il giudico sommamente atto a distendere sempre più il lume della verità, e a regolare i costumi de' fedeli, e perciò degnissimo delle stampe.
Torino addì 14. di Marzo 1759.

Imprimatur. Fr. Joannes Dominicus Allonus, Vicarius Generalis S. Officii Taurini &c.

V. Victorius Gianotti Coll. Theol. Taur. Præses.

Se ne permette la Stampa

Niccolo' di Quaregna per la Gran Cancellaria.

Reimprimatur

PHIL. DE VENUTIS Præp. & Vic. Liburnen.

Si ristampi

ASSUNTO FRANCESCHINI Auditore.